أسفار
لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية
دولة الكويت

سلسلة المحصوليات (٨)

نهاية السول في دراية المحصول

تصنيف
أبي العلاء المفضل بن سلطان الحموي
(٦٦٠هـ)

تحقيق
د. محمد بن عبد الله بن عبد اللطيف العثمان
جامعة الملك فيصل بالأحساء - قسم الدراسات الإسلامية

نهاية السول في دراية المحصول

الطَّبْعَةُ الأُولَى
١٤٤٣هـ - ٢٠٢٢م

أَسْفَار
لِنَشْرِ نَفِيسِ الكُتُبِ وَالرَّسَائِلِ العِلْمِيَّةِ
دَوْلَةُ الكُوَيْت

E-mail: s.faar16@gmail.com
Twitter: @sfaar16



مكتبة الإمام الذهبي للنشر والتوزيع

* الفرع الرئيسي : حولي - شارع المثنى - مجمع البدري
ت: ٢٢٦٥٧٨٠٦ فاكس: ٢٢٦١٢٠٠٤
* فرع حولي : حولي - شارع الحسن البصري ت ٢٢٦١٥٠٤٦
* فرع المصاحف : حولي - مجمع البدري ت ٢٢٦٢٩٠٧٨
* فرع الفحيحيل : البرج الأخضر - شارع الدبوس ت ٢٥٤٥٦٠٦٩ - ٩٥٥٥٨٦٠٧
* فرع الجهراء : الناصر مول - ت ٩٥٥٥٨٦٠٨
* فرع الرياض : المملكة العربية السعودية - التراث الذهبي: ٠٠٩٦٦ ٥٥٧٧٦٥١٣٨
ص. ب: ١٠٧٥٠ الرمز البريدي ٣٢٠١١ الكويت
الساخن: ت: ٠٠٩٦٥ ٩٤٤٠٥٥٥٩

E-mail: z.zahby74@yahoo.com   imamzahby

أسفار
لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية
دولة الكويت

سلسلة المحصوليات (٨)

نهاية السول في دراية المحصول

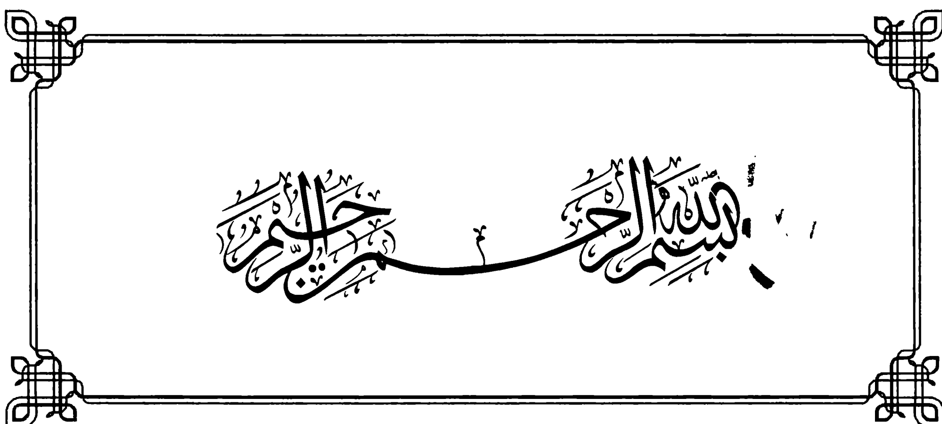
تصنيف

أبي العلاء المفضل بن سلطان الحموي

(٦٦٠هـ)

تحقيق

د. محمد بن عبد الله بن عبد اللطيف العثمان
جامعة الملك فيصل بالأحساء - قسم الدراسات الإسلامية


بسم الله الرحمن الرحيم

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

يسرُّ «مشروع أسفار» أنْ يقدِّم للقارئ الكريم الإصدارَ الثَّامن والأربعين من إصداراته: (**نهاية السُّول في دِراية المحصُول**)، للقاضي المفضَّل بن سلطان الحمويِّ الشَّافعيِّ المعروف بابن حاذور (ت ٦٦٠)، وهو الثَّامنُ من «**سلسلة المحصوليَّات**».

وما زالت هذه السِّلسلة العلميَّة المباركة تتوالىٰ متَّصلةً بطلابها من أهل العلم؛ لتقدِّمَ لهم كتاباً نافعاً من **المختصراتِ الشَّارحة** (لمحصولِ فخرِ الدِّين الرَّازي) **ينشر لأوَّل مرَّة**.

فلقد احتَفَىٰ الأصوليُّ **ابنُ حاذور الحمويُّ** بكتاب (المحصول) وأَولاهُ نظرَهُ واشتغالَهُ، فاختصَر علومَهُ ومسائله، وجمَعَ ما تفرَّق من فوائده ودلائله، وأصلح مشكلاته بالإيضاح والبيان؛ حتىٰ قال: «فوقعَ كتابي هذا من أصلهِ **موقعَ اللُّبِّ** أو أكثر قليلاً، وإنَّما تُعرَف **مزيَّةُ هذا المختَصَر علىٰ أصلهِ بالحجم**، وتظهر فوائدُهُ لأولي الحجىٰ والفَهم».

وذكر **باعثَهُ علىٰ الاختصار**؛ قال: «فليس في أهلِ العصرِ إلا القليل ممن **لهم همَّةٌ تحيطُ بسَوادِهِ**» وقال: «كلُّ ذلك تصغيراً لحجم الكتاب، وتقريباً لتحصيلِهِ علىٰ الإخوان والأصحاب».

ولم يخرج غرضهُ رحمه الله عن **مقاصد التَّعليم**: فقد حذفَ ما فيه من التَّكرار، واستدركَ السَّاقط منه بالاستذكار، وأوضح غوامضَ ما فيه، وحرَّر

مشكله، ونسبَ المذاهب إلىٰ قائليها؛ لأنه أراد «كتاباً مختصراً يسهلُ علىٰ الطَّالبِ حفظهُ ودرسهُ» وأنْ يكون «جامعاً لما فيه، وشارحاً لما أشكلَ من مبانيه» **فلم يكن عملهُ اختصاراً مجرَّداً.**

وأصلُ هذا التَّحقيق أطروحةٌ علميَّة في (الجامعة الإسلامية) (قسم أصول الفقه) مقدَّمة لنيل شهادة (الدكتوراه).

وأخيراً؛ نسأل الله تعالىٰ أن يغفر للمؤلف، وأن يوفِّق محقِّق الكتاب لما فيه مرضاته، ونسأله سبحانه السَّداد والتَّوفيق والبركة لمشروع (**أسفار**) والعاملين فيه والدَّاعمين له، والحمد لله رب العالمين.

أَسْفَار
لِنَشْرِ نَفِيسِ الكُتُبِ وَالرَّسَائِلِ العِلْمِيَّةِ
دَوْلَةُ الكُوَيْت

مقدمة

الحمد لله خالق الأرض والسماوات، المتفضل بجلائل النعم ودقائقها علىٰ البريات، أبدع كل شيء وأتقنه، وأمر خاصة عباده بالاعتبار وأوجبه، وأشهد أن لا إله إلا الله العليم الخبير وأشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله، الداعي إلىٰ الاجتهاد والتقدير، اللهم صل عليه وعلىٰ آله وأصحابه أهل النظر والتدبير، أما بعد:

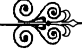
فإن الله أنزل القرآن العظيم لهداية الناس لا لضلالهم، ولإقامة شرائعه حتىٰ يقام العدل والقسط، وأرسل بذلك خير رسله ﷺ فتكلم بما يوافق كتاب ربه سبحانه وهدىٰ الناس إلىٰ الصراط المستقيم حتىٰ أتاه اليقين، وجاء بعده العلماء ليستمر الخير وليعم الضياء فهم ورثته فالعلماء ورثة الأنبياء، ولكنَّ آراءهم اختلفت وأنظارهم تعددت فما رأوه متعارضاً من كلام ربنا ﷻ وكلام نبينا عليه الصلاة والسلام توقفوا فيه أو اجتهدوا، ومثله ما لم يرد فيه نصٌ من كلام الله تعالىٰ أو كلام رسوله ﷺ، ولاختلاف أنظارهم وتعدد آرائهم صنفوا في ذلك المصنفات، ووثقوا أقوالهم بالحجج الواضحات، فمِن موافق لهم فيما ذهبوا إليه ومِن مستدرك عليهم ومصوِّبٍ لهم، ومن شارحٍ للمختصرات ومختصرٍ للمطولات، وما زال أهل العلم كذلك حتىٰ وصل إلينا ما وصل من تراث هؤلاء الأئمة الأبرار الذين خدموا شريعة النبي المختار ﷺ، ولا شك أن علم أصول الفقه كغيره من العلوم تطور التصنيف فيه عبر العصور وظهرت لنا فيه مصنفات كثيرة، ومن أهم هذه المصنفات المحصول في علم أصول الفقه للإمام المفسر الأصولي المتكلم




النظَّار أبو عبدالله فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن الرازي الشافعي (ت٦٠٦هـ) ـ رحمه الله تعالىٰ ـ وهو كتاب جليل القدر عظيم النفع أودع مصنفه فيه حصيلة أهم كتب الأصول قبله من مصنفات الأصوليين، وصار العمدة لمن أتىٰ بعده منهم، حيث فرغ منه مصنفه عام ٥٧٦هـ، وصنفه بأفصح أسلوب وعلىٰ أجود طريقة في الترتيب والتهذيب، وأضاف إليه من آرائه وفوائد فكره، فجاء علىٰ أكمل صورة وأحسن نظام.

ولكنَّ عمل البشر لا بد وأن يكون محلاً للنقد، فسبحان من تنزه عن النقص والزلل، فقد أُخذ علىٰ المحصول ـ بعد تعاقب السنين ـ صعوبة عبارته، وتكرار نكته وفوائده، حتىٰ كبر حجم الكتاب، وصار الطلاب ينفرون من قراءته والرجوع إليه، فاختصره عدد من أهل العلم وشرحه آخرون، وقد استمدت شروحه ومختصراته أهميتها منه، لذلك يعكف طلاب العلم علىٰ حفظ المختصرات وخاصة ما بذل فيها صاحبها غاية الجهد في الترتيب وإيضاح المشكل، ولا سيما إذا طالع طالب العلم مختصراً كان صاحبه يغلب علىٰ الظن أنه عاصر مؤلف المتن كمثل الكتاب الذي بين أيدينا، لذا استعنت بالله في صرف الهمة لتحقيق هذا الكتاب سائلاً المولىٰ ﷻ التوفيق والسداد.



المبحث الأول
مؤلف الكتاب



وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول
اسمه ونسبه

وجدت اختلافاً يسيراً في اسمه بين من ترجم له وبين ما كتب على الورقة الأولى من المخطوط، فقد ذكر ابن شداد الحلبي في كتابه الأعلاق الخطيرة[1] أنه (المفضل بن السلطان المعروف بابن حاذور الحموي)، وذكر في موضع آخر أن اسمه (المفضل بن سلطان بن شجاع المعروف بابن حاذور)، وما وجدته مكتوباً على الصفحة الأولى من المخطوط وتحت العنوان هو (أبو العلاء المفضل بن سلطان بن المفضل بن إبراهيم الحموي)، وبعد التأمل والنظر فيما سبق، وجدت أن ما ذكره ابن شداد في كتابه انحصر في ذكر الاسم الأول للحموي والنسبة لأبيه فقط أو جده البعيد، وأما ما كتبه على الصفحة الأولى من المخطوط فهو الاسم متسلسلاً وبخط مؤلفه مما يزيدنا يقيناً بأنه الاسم الصحيح فقمت بإضافة الجد البعيد وهو شجاع كما يبدو لي وكما أفاده ابن شداد، وذلك زيادة في التعريف به رحمه الله، فيظهر والله أعلم أن اسمه هو قوام الدين، أبو العلاء، المفضَّل بن سلطان بن المفضَّل بن إبراهيم بن شجاع، المعروف بابن حاذور الحموي.

(١) انظر الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة لابن شداد أبي عبدالله عز الدين محمد بن علي الحلبي (ص٣٦).




المطلب الثاني
ولادته ونشأته ووفاته

لم تذكر المصادر التاريخية سنة ولادة الحموي ولا شيئاً عن نشأته؛ ولكن يمكن أن نحدد زمن ولادته بشكل عام من خلال ما وصلت إليه من معلومات حوله، فيظهر أن ولادته كانت في أواخر القرن السادس، أو بداية القرن السابع الهجريين.

وقلت ذلك لسببين:

أولاً: أن وفاته كانت سنة ستين وستمائة[1]، ولو افترضنا أنه جاوز المائة سنة فلن تعدو أن تكون ولادته في أواخر القرن السادس.

ثانياً: توليه قضاء معرة النعمان[2] كان في سنة ست وأربعين وستمائة، ولو افترضنا أن أقل عمرٍ يمكن أن يتولى فيه الرجل القضاء، مع عدم إغفال سنة تصنيفه لهذا الكتاب وهي سنة ثلاثين وستمائة، فالمحصلة كما سبق أن ولادته ستكون في نهاية القرن السادس أو بداية السابع.

المطلب الثالث
شيوخه وتلاميذه

لم تسعفني المراجع والمصادر التاريخية بذكر أحد من شيوخ الحموي أو تلاميذه ولكن مما لا شك فيه أن ذلك العصر حوى ثلة من العلماء، وخصوصاً

---

(١) انظر الأعلاق الخطيرة (ص٣٦)، وكنوز الذهب في تاريخ حلب لأبي ذر موفق الدين أحمد بن إبراهيم بن محمد بن خليل المعروف بسبط ابن العجمي (٣٠٣/١).

(٢) وهي مدينة كبيرة قديمة مشهورة من أعمال حمص بين حلب وحماة، وإليها ينسب أبو العلاء المعري، وهي اليوم من مدن الجمهورية العربية السورية. انظر: معجم البلدان (١٥٦/٥).




في بلاد الشام وما حولها، وقد نشأ الحموي رحمه الله في تلك النواحي وارتشف من معين عدد من المدارس ودور العلم التي كانت تملأ تلك النواحي، كالمدرسة الرواحية والنورية والأسدية، ودار الحديث وغيرها[1]، حتى حصَّل من العلم ما يجعله متأهلاً لرتبة العلماء، ومما يدل على ذلك توليه القضاء في عدة مدن من بلاد الشام وتدريسه في أهم المدارس مما يعطي انطباعاً عن قوة شخصيته وملكته العلمية، كما أن كتابه هذا شاهد على تقدمه وتفوقه في العلوم العقلية والنقلية.

المطلب الرابع
عقيدته ومذهبه الفقهي

لم يصرح من ترجم للحموي عن عقيدته أو مذهبه الفقهي، ولكن يمكن أن نستنتج عقيدته ومذهبه الفقهي من عاملين رئيسيين:

أحدهما: المدارس التي تولى التدريس فيها، ففي ذلك الزمن كان الولاة والوجهاء ممن له نية في بذل أمواله في الخير يوقفون المساجد والمدارس وكان الموقف يحدد النظر لأصحاب مذهب معين حسماً للنزاع الذي كان يحصل بين أهل المذاهب وطمعاً في استمرار الوقف، والحموي تولى التدريس في المدرسة الأسدية مع أن هناك من أفاد بأنها أوقفت على المذهبين الحنفي والشافعي إلا أن من سبق الحموي في التدريس كانوا على مذهب الشافعي ويضاف إلى ذلك تدريسه في المدرسة الشعيبية وكل من تولاها كانوا على المذهب الشافعي.

الثاني: بعض عبارات كتاب نهاية السول والتي يمكن أن تكون قرينة قوية على عقيدته ومذهبه الفقهي، مثال ذلك فيما يشير إلى عقيدته: قوله: (وهكذا

(١) انظر البداية والنهاية (١٣/١١٦)، والدارس في تاريخ المدارس (١/١٥)، (١/١١٤)، (١/١٩٩).




الطاعة عند أصحابنا موافقة الآمر، وعند المعتزلة موافقة الإرادة)[1]، وقوله: (وهو كلام النفس الذي لم يقل به أحد غير أصحابنا)[2] يعني بذلك حتماً الأشاعرة، وفيما يشير إلىٰ مذهبه الفقهي أنه نسب نفسه إلىٰ المذهب الشافعي في نهاية المخطوط بعد أن ذكر اسمه كاملاً، وهذا دليل واضح علىٰ أن مذهبه الفقهي كان علىٰ مذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالىٰ.

ومع أن ما ذكرت يقطع النزاع إلا أن هناك بعض الإشارات التي يمكن أن تُجعل قرينة علىٰ ذلك ويمكن أن أذكرها من باب الاستئناس بها.

منها: قوله: (قلت: وهذا يقتضي كون الفصد موجباً للوضوء ولكن أجاب أصحابنا بأن هذا ذكره ﷺ علة لعدم وجوب الغسل)[3] وفيه جواب علىٰ من أوجب الوضوء من الفصد وهم الحنفية.

وكذا قوله عن الشافعي أنه لم يصح عنه أنه قال في مسألة قولان إلا في سبع عشرة مسألة، وأطنب في مدح الشافعي بعد ذلك، إلىٰ أن قال: (وهذا هو اللائق بالدين المتين، ومن أنصف علم أن ذلك علىٰ رجحان حاله علىٰ سائر المجتهدين في العلم والدين)[4] ولعل ذلك كافٍ في معرفة مذهب الحموي، **فظهر أنه في الاعتقاد علىٰ مذهب الأشاعرة، ومذهبه الفقهي كان علىٰ مذهب الشافعي رحمه الله تعالىٰ**، والله أعلم.

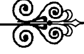
---

(١) نهاية السول (ص١٢٤).

(٢) المرجع نفسه (ص٤٤٥).

(٣) نهاية السول (ص٥٥٣).

(٤) نهاية السول (ص٦٤٨).

المطلب الخامس
مكانته العلمية وآثاره

تنقل الحموي في مناصب علمية وتولىٰ زمام الأمور في أشهر المدارس وأعرقها، فقد تولىٰ المدرسة الأسدية التي أنشأها أسد الدين شيركوه بن شاذي مروان (ت ٥٦٤هـ) في أوائل القرن السادس الهجري[١]، وتولىٰ الحموي التدريس فيها سنة ٦٣٩هـ بعد أن تولاها قبله عدد من العلماء المبرزين منهم: الشيخ المحدث صلاح الدين عبدالرحمن بن عثمان الشهرزوري (ت ٦١٨هـ) والد أبو عمرو ابن الصلاح (ت ٦٤٣هـ) المدرس بدار الحديث الأشرفية بدمشق، وصاحب المقدمة الشهيرة في مصطلح الحديث، فمكث فيها سبع سنين، بعد ذلك تولىٰ قضاء معرة النعمان سنة ٦٤٦هـ، ولم يلبث طويلاً حتىٰ عاد إلىٰ حلب فتولىٰ التدريس بالمدرسة الشعيبية والتي كانت في أصلها مسجداً كما ذكرت سابقاً، وفي سنة خمس وخمسين وستمائة تولىٰ الحموي قضاء حمص ومكث فيه مدةً حتىٰ عُزل عنه، واستقر في حماة حتىٰ وافاه الأجل سنة ستين وستمائة من الهجرة، ولم أجد له إرثاً مع ما ظهر لي من قوة ملكته وغزير علمه سوىٰ هذا الكتاب، وكان قد فرغ من تبييضه عام ثلاثين وستمائة من الهجرة كما أفاده في نهاية النسخة المخطوطة، رحمه الله رحمة واسعة[٢].



(١) انظر: كنوز الذهب في تاريخ حلب ١/٣٠٣.

(٢) انظر: الأعلاق الخطيرة (ص٣٦)، وكنوز الذهب (١/٣٠٣ ـ ٣٠٩).

المبحث الثاني
دراسة عن كتاب نهاية السول

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول
اسم الكتاب ونسبته إلى مؤلفه

لم أقف إلا على نسخة واحدة لهذا الكتاب وهي بخط المؤلف - رحمه الله - وقد أشار في مقدمة الكتاب نفسه إلى الاسم الذي وضعه لكتابه هذا حيث قال: (فلما فرّغت الكتاب، وأبْنت القشر عن اللباب، وحصَّلت فيه ما اشتمل عليه أصله تحصيلاً، بعون الله وفضله وسمْتُهُ: **نهاية السول في دراية المحصول**، والله أسأل أن ينفع به ويجعله ذخراً، وأن يضع به عن مؤلفه وقارئه وزراً، إنه كريم تواب)[1] وبذلك يتضح اسم الكتاب.

۞ توثيق نسبة الكتاب إلى مؤلفه:

لم أجد فيما أعلم أن أحداً نسب هذا الكتاب لمؤلفه أو تحدث عنه، بل لم أجد من ترجم للمؤلف سوى أسطر يسيرة في عدد من كتب التاريخ، ولكن هذا الأمر يدعوني للفضول فجمودنا على كتب من اشتهر من المصنفين والإعراض عن غيرها فيه ظلمٌ للعلم وأهله، فكم من عالمٍ تضرب له أكباد الإبل قد أفل نجمه وانقطع أثره وضاعت كتبه واندرست رسومها؛ لأسباب سياسية أو اجتماعية،

(١) نهاية السول (ص٧).

ويمكن أنَّ كتبه ومصنفاته تحمل في طياتها علماً غزيراً، وفوائد جمة، ونفائس تعجز الألسن عن وصفها، وهذا الكتاب من جملة هذه الكتب ففيه فوائد وزيادات كما أفاد ذلك مصنفه في مقدمته.

وفي الجملة فالنسخة التي حصلت عليها فيها قرائن تفيد إلىٰ حد غلبة الظن أن هذا الكتاب لمؤلفه وأن هذه النسخة بخط يده رحمه الله، ومن هذه القرائن:

* كتابة اسم مؤلف المخطوط تحت العنوان في الصفحة الأولىٰ، ووجود تملكات علىٰ المخطوط وإفادات ممن تملك بأن الكتاب بخط مؤلفه وذكر اسمه كاملاً.

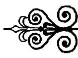
* تطابق خط الكتابة في العنوان مع خط الكتابة في بقية المخطوط مما يدل علىٰ أن كاتب الاسم هو مؤلفه.

* ختم المصنف الكتاب بذكر اسمه كاملاً مرة أخرىٰ بقوله (كتبه محرره الفقير إلىٰ رحمة ربه المفضل بن سلطان بن المفضل الحموي الشافعي..) مما يدل علىٰ أن صاحب الكتاب هو الناسخ له والله أعلم.

المطلب الثاني
أهمية الكتاب وعلاقته بالمختصرات التي قبله

اجتمعت في هذا المختصر عدة أمور جعلته ذا قيمة علمية، وقد رتبتها علىٰ نقاط كما يلي:

* **أولاً**: كتاب المحصول للرازي له أهميته العلمية، ويتجلىٰ ذلك في بذل




العلماء جهودهم في مطالعته ودرسه وشرحه واختصاره[1]، ولا شك أن كتاب نهاية السول قد اكتسب أهمية كبيرة لكونه مختصراً لهذا الكتاب العظيم النفع الكثير الفائدة.

* **ثانياً**: ما أودعه مصنفه فيه من ترتيب وتنظيم وزيادات ونفائس وتوضيحات

---

(١) **فمن شروحه:**

١ـ نهاية الوصول في شرح المحصول لشمس الدين محمد بن الحسين بن محمد الأرموي الشافعي المعروف بقاضي العسكر (ت٦٥٠هـ). (حقق في عدة رسائل علمية بالجامعة الإسلامية بالمدينة ولم ينشر).

٢ ـ نفائس الأصول في شرح المحصول، لأبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت٦٨٤هـ) واختصره في كتاب سماه تنقيح الفصول، ثم شرح المختصر في كتاب سماه شرح تنقيح الفصول. (جميعها مطبوع).

٣ ـ الكاشف عن المحصول لشمس الدين محمد بن محمود الأصفهاني (ت ٦٨٨هـ). (مطبوع).

ومن مختصراته:

١ـ منتخب المحصول لأبي عبدالله فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن الرازي الشافعي (ت٦٠٦هـ). (مطبوع في دار أسفار).

٢ ـ مختصر المحصول أو تنقيح المحصول لأمين الدين بن إسماعيل بن علي التبريزي الشافعي (ت٦٢١هـ). (حقق في رسالة علمية تقدم بها د. حمزة حافظ لنيل درجة الدكتوراة من جامعة أم القرئ ولم ينشر).

٣ ـ الحاصل من المحصول لأبي الفضائل تاج الدين محمد بن الحسين بن عبد الله الأرموي الشافعي (ت٦٥٦هـ). (مطبوع).

٤ ـ مختصر المحصول للرازي لأبي القاسم تاج الدين عبد الرحيم بن محمد بن محمد بن يونس بن ربيعة الموصلي الشافعي (ت٦٧١هـ). (مطبوع في دار أسفار).

٥ ـ التحصيل مختصر المحصول للرازي لسراج الدين محمود بن أبي بكر بن حامد بن أحمد الأرموي الدمشقي الشافعي (ت٦٨٢هـ). (مطبوع).

٦ ـ غاية السول في علم الأصول وهو مختصر المحصول لعلاء الدين علي بن محمد بن عبد الرحمن بن خطاب الشافعي المعروف بالباجي (ت٧١٤هـ). (مطبوع في دار أسفار).

لم يُسبق إليها من قبل يزيد من قيمته العلمية، وهي واضحة لمن أراد، قال ﷺ: (ومن شاء أن يعرف كتابي هذا بأول مرحلة فليكشف منه ومن أصله مسألتين أو مسألة ولينظر إلى ما ذكره في أول باب الاشتقاق وذكرته وإلى ما فرقه في مسألة أحوال تعارض اللفظ وجمعته ولينظر هل أحللت نفسي مما ذكر أو تركته ولينظر إلى مسألتيْ أن الأمر للفور والتكرار يجد تلك الأدلة المطوَّلة في أحدهما نفسها في الأخرى معادة وليس فيها دليل واحد مما تحصل به الإفادة فأحلت تقرير أحدهما على التي قبلها وذكرت ما اشتملت عليه من فضلها وأمثال ذلك لا يُوقف عليها إلا بالخوض في جميع الكتاب فلهذا وأمثاله طال علم الأصول وكبر حجم المحصول فوقع كتابي هذا من أصله موقع اللب أو أكثر قليلاً وإنما تعرف مزية هذا المختصر على أصله بالحجم وتظهر غزارة فوائده لأولي الحجى والفهم)[1] وهذا دليل واضح على الجهد الذي بذله - ﷺ - في إعداد هذا المختصر وتصنيفه وترتيبه، وقال: (وكنت قد صرفت العناية إليه برهة من الدهر في عنفوان الشباب، فرأيت أن أحرر فيه كتاباً مختصراً يَسْهُلُ على الطالب حفظه ودرسه، جامعاً لما فيه شارحاً لما أشكل من مبانيه ومعانيه... فإني التزمت أن لا أدع فيه مكرراً إلا حذفته، ولا ساقطاً إلا ذكرته، ولا معمًى إلا أوضحته، وما وقع لي من إشكال سطرته، ثم ما أمكن عنه الجواب سُلِك، وما تعذر من ذلك تُرِك، وأنبِّه في كل مقام على ارتباطه بغيره إذا كانا متناسبين، وما كان من دليل يعم مسائل جمعتها في مسألة أو أحلت تقرير كل مسألة على أختها بحيث لا أترك منه مسألة ولا دليلاً، ولا أدع دقيقاً من مباحثه ولا جليلاً، وأنسب كل مذهب إلى قائله، وأعطف أواخر الكتاب على أوائله)[2]، وبهذا يتضح حسن اختصاره.

---

(١) نهاية السول (ص٧).

(٢) انظر: نهاية السول (ص٦).

* **ثالثاً**: مما يزيد الثقة بهذا الكتاب أن مصنفه كان يعيش في عصر قريب من عصر الرازي ـ رحمهم الله جميعاً ـ؛ فقد فرغ من تبييضه عام ٦٣٠هـ كما ورد في نهاية النسخة المخطوطة أي بعد وفاة الفخر الرازي بأربعة وعشرين سنة فقط، وهذا مما يمتاز به هذا المختصر وهو بذلك قد حاز علىٰ رتبة لم يحزها بعض من خدم كتاب المحصول.

* **رابعاً**: أن النسخة الموجودة حالياً بين يدي هي نسخة كاملة سالمة من السقط والخروم وسائر الآفات التي تأتي علىٰ المخطوطات، وهي مبيضة بخط المؤلف نفسه، وهذا يزيدها قيمة فوق ما ذكر سابقاً.

* **خامساً**: مؤلف هذا المختصر ومن خلال النظر في ترجمته يتضح أنه كان من أهل العلم لكونه قد تولىٰ القضاء في عدة نواحٍ وتولىٰ التدريس في مدارس عريقة كالمدرسة الشعيبية في حلب وغيرها، مما يدل علىٰ عظيم منزلته وعلو قدره رحمه الله.

۞ علاقته بالمختصرات التي قبله:

نصَّ الحموي في مقدمة كتابه علىٰ مختصرين للمحصول وهما:

المنتخب للفخر الرازي، والحاصل لتاج الدين الأرموي، ولم يذكر غيرهما، مع أن المحصول اختصره أيضاً الشيخ أمين الدين التبريزي (ت٦٢١هـ) وهو سابقٌ للحموي، وقد قال الحموي عن المنتخب: (غير أن منهم ـ كصاحب المنتخب ـ من حذف شطر مسائله ودلائله بل أكثر)[1]، وقال عن الحاصل: (ومنهم ـ كصاحب الحاصل ـ من نقَّص عن ذلك وألغز في العبارة وأوعر، حتىٰ

(١) نهاية السول (ص٥).

جَرَت الأمثال بأن تحصيل الحاصل محال، ولم يذكر في المسألة في أكثر أحواله إلا دليلين أو دليلاً، مع أنهم لم يتعرضوا لإيضاح مُشْكلٍ، ولا لبيان مجْملٍ، ولم يسلموا عن كثرة التكرار مع نهاية الاختصار)[1].

المطلب الثالث
منهج المؤلف في الكتاب

يمكن تلخيص منهج المؤلف في النقاط التالية:

ـ أشار في المقدمة إلىٰ أنه قد اختصر المحصول.

ـ التزام بعبارة الرازي حتىٰ أن من طالع كتابه في بعض المواضع يحسب أنه يقرأ في المحصول.

ـ رتب الكتاب بطريقة جيدة فيبدأ بالتعريف ثم يذكر المسائل، وقد يختم بخاتمة في بعض المسائل.

ـ أضاف فوائد عديدة، ومن ذلك أنه ناقش أدلة لم يناقشها الرازي، وأجاب عن شبهٍ أوردها الرازي ولم يُجِبْ عنها، وأضاف أمثلة أصولية لم يذكرها الرازي.

ـ انتقد الرازي في عدة مواضع رأىٰ تناقض أقواله سواء كان التناقض بين أقواله في المحصول نفسه أو بين أقواله في المحصول وغيره من كتبه.

ـ رد علىٰ آراء المعتزلة العقدية ولكن من خلال أصوله الأشعرية.

ـ حذف ما تم ذكره سابقاً من المسائل ويشير إلىٰ حذفه من باب الأمانة

(١) نهاية السول (ص٥).

وذلك بعبارة تتكرر في مثل هذا الموضع وهي قوله: (والشيخ قد طول بإعادته) مما يدل على أن هناك ما تم حذفه وهو مذكور سابقاً أو سيأتي ذكره مفصلاً لاحقاً، هذا كله مع جزالة في اللفظ ودقة في العبارة، مع تمكن تام من الاستدلال والمناقشة وعدم خروج عن موضوع المسألة.

المطلب الرابع
مصادر المؤلف في الكتاب

الفخر الرازي صنَّف المحصول واستمده من أهم كتب الأصول في ذلك الوقت وهي البرهان للجويني والمستصفى للغزالي والعمد للقاضي عبدالجبار والمعتمد لأبي الحسين البصري، والحموي قام باختصار المحصول فلا شك في أنه رجع إلى هذه المصنفات الأربعة، بل وأضاف إليها غيرها من كتب أصول الفقه وعلم الكلام وكتب اللغة.

فالناظر في كتابه يتضح له سعة اطلاعه على مصنفات أهل عصره وخصوصاً مصنفات الفخر الرازي، فحينما كان يوازن بين أقوال الرازي وينتقدها، كان ينقل عن مصنفاته في شتى العلوم ومصنفات الرازي التي استفاد منها ونصَّ عليها في الكتاب ما يلي:

١ ـ التفسير الكبير.

٢ ـ المنتخب في أصول الفقه.

٣ ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين.

٤ ـ الملخص في علم الكلام.




٥ ـ الأربعين في أصول الدين.

٦ ـ معالم أصول الدين.

٧ ـ المعالم في علم أصول الفقه.

٨ ـ المحرر في النحو.

٩ ـ عصمة الأنبياء.

* والمصنفات التي استفاد منها لغير الرازي:

١ ـ المختصر للحاكم.

٢ ـ المدخل إلى الإكليل للحاكم.

٣ ـ الوسيط للغزالي.

٤ ـ شفاء الغليل للغزالي.

٥ ـ المنخول للغزالي.

٦ ـ الحاصل من المحصول لتاج الدين الأرموي.

٧ ـ الكتاب لسيبويه.

٨ ـ الخصائص لابن جني.

هذا ما ظهر لي من المصنفات والكتب التي رجع إليها الحموي في تصنيفه للكتاب، وليس هذا من باب الحصر فقد يرجع المصنف لمئات الكتب والمصنفات، ولكن ما ذكرته إنما هو ما نصَّ عليه أو يظهر رجوعه له بشكل واضح، والله أعلم.

المطلب الخامس
وصف النسخة الخطية، ومنهج التحقيق

للكتاب نسخة خطية واحدة، هي النسخة المحفوظة في مكتبة الاسكوريال بإسبانيا برقم ١٨٦٢، وهي نسخة واضحة ومقروءة، سالمة من الخروم والنقص، فيها آثار رطوبة، وبعض الألواح تصعب قراءتها وذلك لسوء التصوير فقط، ويمكن قراءتها بعد التركيز والتدقيق، ونسخة المخطوط تتكون مما يلي:

عدد الألواح: ١٨٤ لوحة.

عدد الأسطر في كل ورقة: يتراوح بين ٢١ إلى ٢٥ سطراً

عدد الكلمات في كل سطر: يتراوح ما بين ١٣ إلى ١٥ كلمة.

نوع الخط: خط نسخ معتاد، والخط واضح غالباً إلا في مواضع معدودة يحتاج القارئ زيادة في التركيز لقراءة الخط.

فرغ المؤلف من نسخها عام ثلاث وثلاثين وستمائة من الهجرة كما أثبت ذلك في نهاية المخطوط حيث قال (وانتهى تلخيصه وتنقيحه يوم الجمعة تاسع عشر ذي القعدة سنة ثلاثين وستمائة)

وتتميز بعدة أمور:

❋ أنها بخط مؤلفها كما يبدو والله أعلم.

❋ جودة الخط غالباً، إلا فيما ندر من المواضع، فهناك تداخل في بعض الكلمات، ولكن يمكن قراءتها.

* وجود بعض التصحيحات على النسخة، وهي من المؤلف نفسه ـ وقد كتبتها في نص الكتاب ـ.

* العناية بالنقط غالباً، فهناك حروف تخلو من النقط، ولكن الكلمات مفهومة من السياق.

* وهي نسخة مقابلة ومبيّضة كما يبدو لثلاثة أمور:

أولاً: أن المؤلف نصّ في نهايتها على إعادة نسخها بقوله: (ثم نقلته إلى هذه النسخة بعد ذلك بمدة طويلة، ولم يكن لي وقت إلى نقله فيسره الله تعالى بمنه وكرمه)، وفي ذلك دليل على أنه انتهى من تصنيف كتابه سنة ثلاثين وستمائة ثم قام بنسخه وتبييضه بعد ذلك بمدة.

ثانياً: وجود عدد من التعليقات والتصحيحات في هوامش النسخة، مما يدل على مراجعتها وإعادة النظر فيها، قال الشافعي: (إذا رأيت الكتاب فيه إلحاق وإصلاح فاشهد له بالصحة)[١].

ثالثاً: ما تعارف عليه العلماء من وضع علامة المقابلة والتصحيح ـ وهي دائرة في وسطها نقطة ـ توضع بعد ضبط الكتاب وتبييضه، قال ابن الصلاح: (واستحب الخطيب الحافظ أن تكون الدارات غفلاً فإذا عارض فكل حديث يفرغ من عرضه ينقط في الدارة التي تليه نقطة)[٢] وهي موجودة في هذا المخطوط بعد اسم المؤلف في اللوحة المثبت فيها عنوان المخطوط، وبذلك يمكن أن نجزم بنسبة المخطوط لمؤلفه، والوثوق بما أودعه فيه من نفائس.

(١) الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي (١/٤٩٩).

(٢) علوم الحديث لابن الصلاح الشهرزوري (ص١٨٧).

توجد على ظهر النسخة المخطوطة وفي صفحة العنوان عدة أسماء وأرقام، فقد كتب في أعلاها أبوبكر بن عمر بن أبي بكر عفى الله عنهم، وكتب في أعلاها من الجهة اليسرى يوسف بن حمد بن محمود ﷺ، ويظهر أنها تملكات قديمة، ويوجد كذلك تحت اسم المؤلف من الجهة اليسرى عبارة (هذا الكتاب بخط مصنفه ﷺ والله أعلم) يظهر أنه كتبها أحد من تملك النسخة، ويظهر أنها النسخة الوحيدة في العالم؛ لأني جردت فهارس المخطوطات وبحثت في دور الحفظ العالمية، وتواصلت مع عدد من الباحثين في الجمهورية التركية، والجمهورية الإيرانية، والهند وباكستان وغيرها، فلم يفدني أحدٌ عن وجود نسخة غير هذه النسخة، أسأل الله تعالى أن يرزقنا جميعاً الإخلاص في القول والعمل.

❁ منهج التحقيق :

كما هو مقرر عند أهل التحقيق، فإني سأقوم بخدمة هذا الكتاب والعناية به حسب المنهج الآتي:

١ ـ أكتب النص بحسب قواعد الإملاء المتفق عليها في عصرنا، والالتزام بعلامات الترقيم، وضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط بالشكل.

٢ ـ إذا وجدت كلمة غامضة ولم أستطع قراءتها فإني أضع ما توصلت له باجتهادي بين معقوفتين هكذا [ ] في المتن وأشير في الحاشية أن الكلمة من اجتهادي، فإن لم أتوصل إلى شيء وضعت مكانها فراغاً بين معقوفتين.

٣ ـ إذا وجدت كلمة كتبت خطأً، أجعلها بين معقوفتين وأثبت الصواب في المتن وأشير إلى ذلك في الحاشية.

٤ ـ عند ورود كلمات أو جمل فيها سقط، أصححها بالرجوع إلىٰ المحصول، وأشير إلىٰ ذلك في الحاشية.

٥ ـ أشير إلىٰ بداية كل لوحة في المخطوط بوضع خط مائل هكذا /، مع الإشارة إلىٰ رقم اللوحة في الحاشية.

٦ ـ أعزو الآيات القرآنية إلىٰ أماكنها، ببيان اسم السورة ورقم الآية مع كتابتها بالرسم العثماني، ووضعها بين قوسين هكذا ﴿ ﴾ في المتن.

٧ ـ أقوم بتخريج الأحاديث وأضعها بين قوسين هكذا « »، فإن كان الحديث في الصحيحين أو في أحدهما اكتفيت في التخريج بالإحالة إلىٰ موضعه مع ذكر الكتاب والباب ورقم الحديث، وإن كان في غيرهما أخرِّجه من كتب الحديث المعتمدة، مع بذل الجهد في الحكم عليه من خلال أقوال العلماء في كتب التخريج.

٨ ـ أخرِّج الآثار الواردة عن الصحابة والتابعين من الكتب المعتمدة في ذلك، وأضعها بين هلالين مزدوجين هكذا (( )).

٩ ـ أوثق ما ينقله المصنف من أقوال العلماء من كتبهم أو من كتب تلاميذهم إن لم يكن للمنقول عنه مصنف مطبوع.

١٠ ـ أرتب المراجع المذكورة حسب مذهب كل مصنف فأبدأ بمصنفات الحنفية ثم المالكية ثم الشافعية ثم الحنابلة ثم الظاهرية والمعتزلة والزيدية والرافضة، وعند تكرر كتابين من نفس المذهب أبدأ بمن تقدمت وفاة مؤلفه علىٰ المتأخر.

١١ ـ أبذل جهدي ما استطعت في التعليق علىٰ المسائل العلمية عند

الحاجة لذلك.

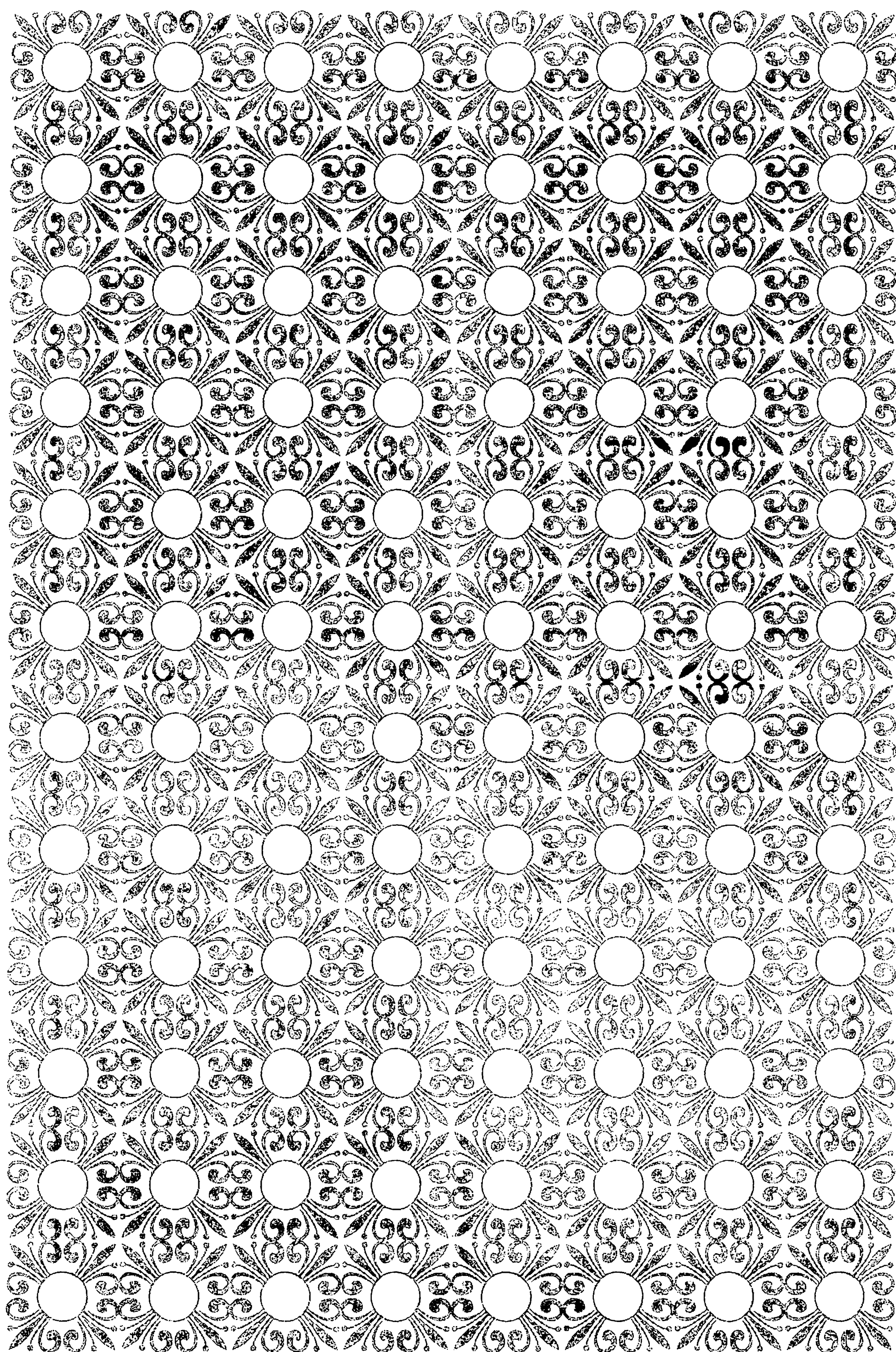
١٢ ـ أوضح معاني الألفاظ الغريبة، والمصطلحات العلمية، من مظانها في كتب اللغة أو غيرها، كالمصنفات التي تعنى بالتعريفات والحدود ومعاجم لغة الفقهاء.

١٣ ـ اعتني بالأبيات الشعرية الواردة في الكتاب بضبطها بالشكل ونسبتها لقائلها.



اللوحة الأولى من المخطوط

اللوحة الأخيرة من المخطوط



نهاية السول في دراية المحصول

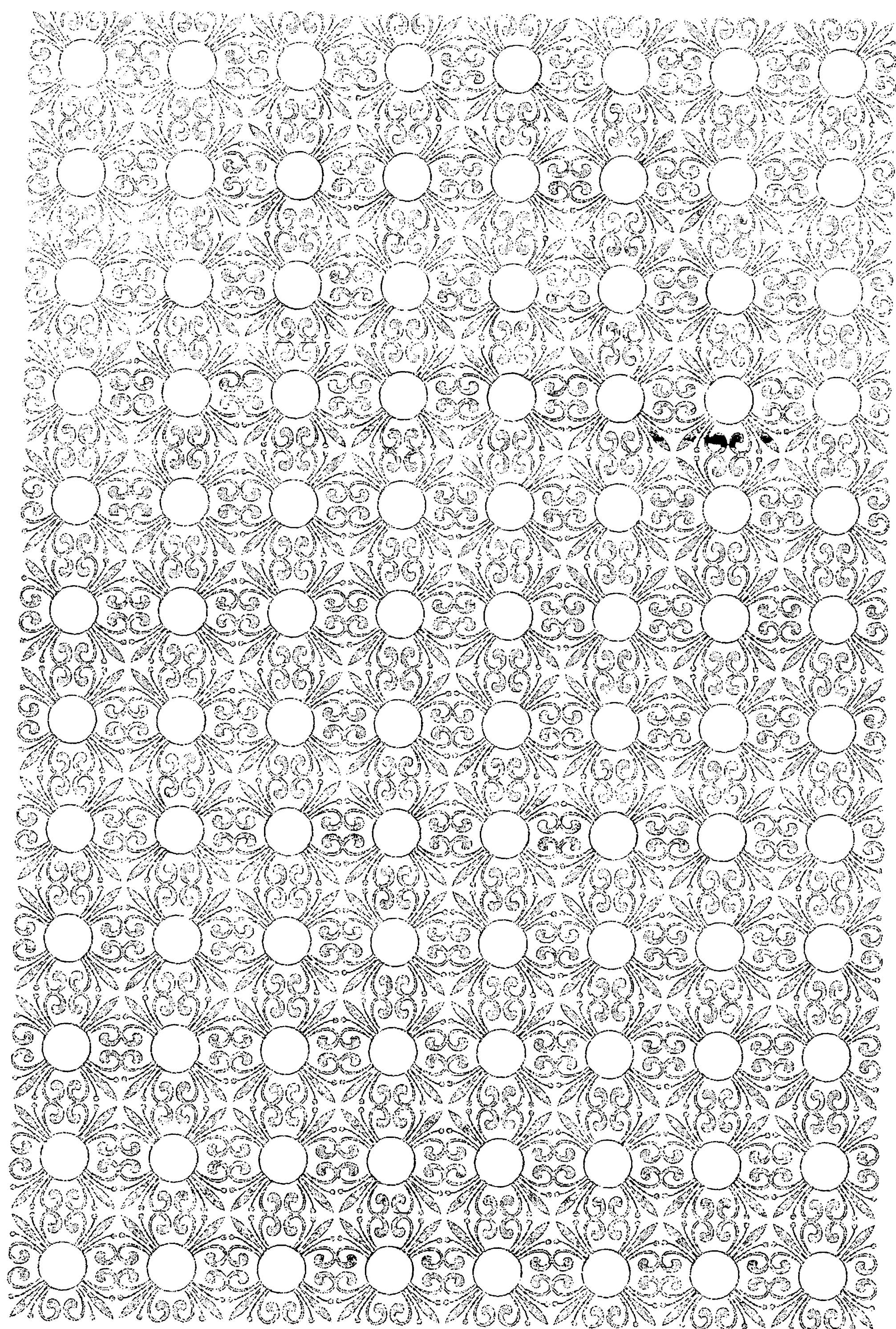
تصنيف

أبي العلاء المفضل بن سلطان الحموي

(٦٦٠هـ)

تحقيق

د. محمد بن عبد الله بن عبد اللطيف العثمان
جامعة الملك فيصل بالأحساء - قسم الدراسات الإسلامية



بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

رَبِّ يسِّر وأعِن

الحمد لله الأزليِّ بلا ابتداء، الأبدي بلا انتهاء، القديم[1] الذي لا أول لقدمه، الباقي عند هلاك الأشياء، السميع الذي لا يفوته نطقُ ناطقٍ في الجهْر ولا في الإخفاء، العليم الذي لا يعْزُبُ عن علمه مثقالُ ذرةٍ في الأرض ولا في السماء، المحتجِبِ عن خلقه بأنوار عِزِّه المتفرِّد في ملكه برداء الكبرياء، المتقدِّس عن كل كمالٍ تطمع في إدراكه أفهام الأقوياء، فضلاً عن نقصانٍ تطْمحُ إليه أوهام الضعفاء، المتوحِّدُ في ديموميَّته بامتناع التغير المتعزز بذاته عن حلول الفناء، المتعالي عن مشاكلة[2] خلقه في الذات والأفعال والأسماء، المنزِّه نفسه عن التركيب من الأبعاض والأجزاء، والصاحبة والآباء والأبناء، العظيم الذي غرقت في بحار عظمته عقول العقلاء، وتاهت في بيداء جلاله ألبابُ الألبَّاء، فلا أحد يحصي عليه الثناء من خلقه، وهو تعالىٰ مُحصي الثناء، أحمده علىٰ ترادف المنن والآلاء، وأشكره علىٰ تواصل المنح والنعماء، حمداً نقوم بواجب حمده في السراء والضراء، ويكون رائداً لمزيد فضله في الإصباح والإمساء، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادةً أذخرها ليوم اللقاء، وأعدها عدةً لدار البقاء، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله خاتم الأنبياء وسيد الأصفياء وعلىٰ آله الخيرة الأتقياء وعلىٰ أصحابه البررة النجباء، وبعد:

---

(١) ليس من أسماء الله تعالىٰ (القديم) ولكنه وصفٌ يطلق ويراد به وصف الباري سبحانه بأنه ليس له ابتداء أو نقول لم يُسبق بالعدم. انظر: متن الطحاوية (ص٣٣).

(٢) المشاكلة: بمعنىٰ المماثلة، يقال هذا شِكْلُ هذا أي: مثلُه. انظر مقاييس اللغة لابن فارس (٣/٢٠٤).




فإنَّ شاهد العقل والنقل قد تواطئا على التوافق أن الدنيا دار غرور لا دار حبور، ومنزل ممر لا مستقر، ومَظِنَّةُ عملٍ لا مَظِنَّةُ كسل، ومَتْجَرَةٌ بضاعتها الطاعة، وربحها الفوز يوم تقوم الساعة، والطاعة طاعتان علمٌ وعملٌ، والعلم أربحهما وأنجحهما فإنه من العمل، ولكنَّه عمل القلب الذي هو أعز الأعضاء، وسعي العقل الذي هو أشرف الأشياء.

وكفى بالعلم فضيلةً وشرفاً أَمْرُهُ تعالى سيد المرسلين وإمام المتقين بطلب الازدياد منه، حتى قال: «كُلُّ يومٍ لا أزْدادُ فيهِ عِلْمَاً لا بُورِكَ لي فِيهِ»(١).

وهو مع شرفه وعُلوِّ مرتبته على أقسام لا تحصر، ولكل قسم فضيلةٌ لا تُنكر، والعُمر لا يفي باستقصاء شيءٍ منها، بل هو أقصر من ذلك وأيسر، فحقَّ على ذوي الألباب صرف الهممِ إلى ما هو الأهم، والاشتغال بما فائدته في الأولى والآخرة أعم، وهو علم الديانة المتكفل بإصلاح العباد، الصادُّ عن سبل الفساد، والهادي إلى سنن الرشاد، ولعظم نفعه وشمول فائدته كان العلماء به أعلى العلماء شأناً، وأرفعهم مكاناً، وأكثرهم أتباعاً وأعواناً.

وهو على قسمين: أصولٌ، وفروعٌ

ولا تُحصَّلُ الفروع إلا بعد إتقان الأصول، فما أصدق من قال: (إنما حُرِموا الوَصُولَ بتَضْييعِ الأُصوْل)(٢).

---

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، برقم: ٦٦٣٦، (٦/٣٦٧)، وأبو نعيم في حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، وابن عبدالبر في جامع بيان العلم وفضله، برقم ٣١٨ (١/٢٥٩)، وإسناده ضعيف. انظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمي (١/١٣٦)، كنز العمال للمتقي الهندي (١٠/١٣٦).

(٢) نقل ذلك أبو نعيم في الحلية (١٠/٣١٦) وهو من كلام وهيب بن الورد ـ رحمه الله ـ.

وهي علىٰ قسمين: علم أصول الدين، وعلم أصول الفقه.

أما علم أصول الدين فالتبحُّر فيه خطرٌ لوجهين: ـ وفي حق البعيدي الأفهام الذين لم تتمرن نفوسهم في البحث والإتقان، ولم ينفطموا عن الميل والهوىٰ غاية الفطام أشد خطراً، وهو الغالب علىٰ العوام ـ.

أحدها: أن الخطأ فيه كفرٌ وضلالٌ، ولهذا نجد كل فريق يُكَفِّرُ الفريق الآخر.

والثاني: أن أذهان أكثر الخلق تضيق عن إنهاء ما يعرض فيه من الإشكالات، وتمييز الحق فيه عن الشبهات، لا سيما والنفوس مجبولةٌ علىٰ حُبِّ الكسل والبطالة، والشيطان يجري من ابن آدم مجرىٰ الدم مُمكَّنٌ لإلقاء الشبه في قلوب العباد، لا يقنعه من ابن آدم شيء دون المروق من الدين، والخروج عن زمرة المتقين، ولهذا نجد العوام بحثُهم وسؤالهم في مسائل الأصول أكثر من مسائلتهم في مسائل الأحكام.

فيكفي المكلف منه عقيدةٌ جازمةٌ بما جاء عن الله تعالىٰ ورسله الكرام الذين هم أدلَّاءُ الخلق إلىٰ الحق، ويُعْرِضُ عما لم يجيئوا به إلا ما كان مستحيلاً عقلاً فإنه يجب نفيه، فالرسل ـ عليهم السلام ـ لا يجيئون بما يحيله العقل ألبته، وإنما قد يجيئون بما لا يستقِلُّ العقل بِدَرَكه، وهذه خاصية النبوة.

ويكفيه في ذلك الاعتماد علىٰ تصديق معجزاتِ رسل الله تعالىٰ مع قرائن الأحوال التي يقطع كلُّ ذي عقلٍ سليمٍ وطبعٍ مستقيمٍ بصدق صاحبها عن اضطرار.

فإن من آمن في زمن الرسول ـ عليه السلام ـ لم يكن أحدٌ منهم مستقلاً بعلم الكلام




ولا التدقيق فيه، فيدل على أنه غير شرط، وكان لهم من اليقين والإيمان ما لا يصل إلى عُشْرِ عُشْرِهِ المتكلِّمُ المتبحِّرُ، ولم تزل المعارف الحاصلة عن أحوال الاضطرار أشدُّ رسوخاً في القلب من المعارف الحاصلة عن نتائج الأفكار، نعم من عَرَضَت له شبهةٌ فيجب عليه السعي في إزالتها ممن يُوثَقُ بعقله ودينه وإنصافه وإحاطته ولو بتلك المسألة، ولهذا قلنا يجب أن لا يخلو قُطْرٌ عن من يحيط بعلم الكلام، لكنه غير صالحٍ لكل أحد.

وأما أصول الفقه فليشتغل به الأقوياء والضعفاء، فإنَّ الأمر فيه سهلٌ والخطأ فيه قريب، ولهذا قلنا أن كل مجتهدٍ مصيبٌ.

وأما أصول الدين فالحق فيه مع واحدٍ لا غير، وهو كالواسطة بين علم الكلام وعلم فروع الأحكام؛ لأن علم الكلام هو أصل الدين وأساسه، وأصول الفقه كفرع من فروعه، إذ عليه مداره ومنه اقتباسه، وبعلم الفروع تتم العلوم الدينية، وعنده تختم المعارف الشرعية.

وقد صنَّف المتقدمون والمتأخرون في ذلك تصانيف كثيرة، وإن من أحسنها نظاماً، وأعذبها كلاماً، وأجمعها مباحث وأحكاماً، كتاب (المحصول) الذي صنفه أفضل المتأخرين الإمام فخر الدين الرازي، جامع مباحث الأواخر والأوائل، ناصر الحق بأوضح البراهين والدلائل، تغمده الله وإيانا بفضله ورحمته.

وهو مع ذلك قد اشتمل على كثيرٍ من المشكلات، وإنما سترها طول الكتاب، وتجافى قراءته الطلاب، فليس في أهل العصر إلا القليل ممن له همة تحيط بسواده، فضلاً عن العلم بصحة ذلك من فساده.

ولِقِصَرِ همة أهل الزمن اختصره قبلُ من اختصر، واعتصر لبَّه منه من اعتصر، غير أن منهم ـ كصاحب المنتخب ـ من حذف شطر مسائله ودلائله بل أكثر، ومنهم ـ كصاحب الحاصل ـ من نقَّص عن ذلك وألغز في العبارة وأوعر، حتىٰ جَرَت الأمثال بأن تحصيل الحاصل محال، ولم يذكر في المسألة في أكثر أحواله إلا دليلين أو دليلاً، مع أنهم لم يتعرضوا لإيضاح مُشْكلٍ، ولا لبيان مجْملٍ، ولم يسلموا عن كثرة التكرار مع نهاية الاختصار، وكنت قد صرفت العناية إليه برهةً من الدهر في عنفوان الشباب، فرأيت أن أحرر فيه كتاباً مختصراً يَسْهُلُ علىٰ الطالب حِفظُهُ ودَرْسُهُ، جامعاً لما فيه شارحاً لما أشكل من مبانيه ومعانيه، ولم يزل ذلك في عزمي إلىٰ أن قدره مقدر الأمور، حتىٰ رمتني المقادير إلىٰ بلدٍ أضجرتني فيه البطالة، وطلبت منه الإقالة، فما أُجبت فيه إلىٰ الإقالة، فوجدت الاشتغال بذلك غنيمة، والشروع فيه عزيمة وأي عزيمة، فإنَّه بلد قومٍ ليس لهم همة في الاشتغال، ولا عندهم أهلية الاشتغال، فاستخرت الله تعالىٰ في هذه العطلة، وصرفت إليه العناية، فجمعت منه ما انتثر، وأودعت جمعه هذا المختصر، راجياً من الله تعالىٰ النفع به وحسن الثواب، واغتناماً لدعوةٍ انْتَفِعُ بها في المآب.

وهو مع صِغَرِ حجمه مشتملاً علىٰ جميع ما حَصَّله، وكثيرٍ مما أهمَله، وإيضاح ما أشكله، فإنَّه قد يُدخِلُ كلاماً بين كلامين لا تعلُّق له بهما فيشتبه، وقلَّ ما يتفطَّنُ له المشتغِلُ وينتبه، فلا يفوت قارئ كتابي هذا من أصله سوىٰ التكرار، ويفوز بجزالة اللفظ وحسن الاختصار، فإني التزمت أن لا أدع فيه مُكرَّراً إلا حذفته، ولا ساقطاً إلا ذكرته، ولا مُعمًّىٰ إلا أوضحته، وما وقع لي من إشكال سَطَرْتُه، ثم ما أمكن عنه الجواب سُلِك، وما تعذر من ذلك تُرِك، وأُنبِّه في كل




مقامٍ علىٰ ارتباطه بغيره إذا كانا متناسبين.

وما كان من دليل يعُمُّ مسائل جمعتُها في مسألة، أو أحلْتُ تقرير كل مسألة علىٰ أختها بحيث لا أترك منه مسألة ولا دليلاً، ولا أدع دقيقاً من مباحثه ولا جليلاً، وأنسُبُ كل مذهب إلىٰ قائله، وأعطِفُ أواخر الكتاب علىٰ أوائله؛ لفائدتين عزيزتين:

* **أحدهما:** تِذْكَارُ بعضه ببعض.

* **والثانية:** تصغير حجم الكتاب، وهي مما يقصده الغرض.

فإنه ﵀ يذكر في المسألة أدلة بل دلائل ويعيد في الأواخر ما ذكره في الأوائل، وفي ذكرها مرةً كفايةٌ لمن غرضه التحصيل والدراية.

نعم في بعض المسائل يزيد أدلة أو يبدلها، فاقتصر فيها علىٰ ذلك وأحيل فيما عداها علىٰ ما سبق من المسائل، كل ذلك تصغيراً لحجم الكتاب، وتقريباً لتحصيله علىٰ الإخوان والأصحاب بحسب الوسع والطاقة.

ومن شاء أن يعرف كتابي هذا بأول مرحلة فليكشف منه ومن أصله مسألتين أو مسألة، ولينظر إلىٰ ما ذكره في أول باب الاشتقاق وذكرته، وإلىٰ ما فرقه في مسألة أحوال تعارض اللفظ وجمعته، وليَنظر هل أحللت نفسي مما ذكر أو تركته، وليَنظر إلىٰ مسألتيْ أن الأمر للفور والتكرار، يجد تلك الأدلة المطوَّلة في أحدهما بعينها في الأخرىٰ معادة، وليس فيها إلا دليل واحد مما تحصل به زيادة الإفادة، فأحلت تقرير أحدهما علىٰ التي قبلها، وذكرت ما اشتملت عليه من فضلها.

وأمثال ذلك لا يُوقف عليها إلا بالخوض في جميع الكتاب، فلهذا وأمثاله




طال علم الأصول ، وكَبُرَ حجم المحصول ، فوقع كتابي هذا من أصله موقع الثلث أو أكثر قليلاً ، وإنما تعرف مزية هذا المختصر على أصله بالحجم ، وتظهر غزارة فوائده لأولي الحجى والفهم.

وإن تــرىٰ عيبــاً فسُــدَّ الخلــلا ❁ فجــلَّ مــن لا عيــب فيــه وعــلا[1]

فلما فرّغت الكتاب ، وأبْنت القشر عن اللباب ، وحصَّلت فيه ما اشتمل عليه أصله تحصيلاً ، بعون الله وفضله وسمَّيْتُهُ **(نهاية السول في دراية المحصول)** ، والله أسأل أن ينفع به ويجعله ذخراً ، وأن يضع به عن مؤلفه وقارئه وزراً ، إنه كريم تواب.

ثم لم يزل جماعةٌ من الإخوان والأصحاب يسألوني تبييضه وظهوره ، والأوقات تدَّافع ، وأنا بما هو أهم مشغول الأوقات ، إلىٰ أن تقدمت الإشارة المولوية المالكةُ أيضاً حقيقة انقضائه الحالية ، فما وَسِعَ عند إشارته إلا إظهاره رجاءَ أنْ ببركات أمْرِهِ يسُدُّ خلله ويَشُدُّ خَطَلَه ، فإنَّ كل ما فيه وعندي من حَسَنٍ ، فَمَنْ غيرُهُ سخَّره بمنِّه القديم ، وما كان منه من سيِّءٍ ، فهو يستره ويغفره بفضله العميم ، والله يغفر لنا الذنوب جميعاً إنَّه غفورٌ رحيمٌ ، ويجود علينا بفضل رحمته في الدنيا والآخرة إنَّه جوادٌ كريم.



(١) هذا البيت من ملحة الإعراب (ص٨٧).

القول في مقدمات أصول الفقه



واعلم أولاً أن هذا العلم الملقب بأصول الفقه مركَّبٌ، والمركَّبُ لا يُعلم إلا بعد العلم بمفرداته لا من كل وجه، بل من الوجه الذي لأجله صح أن يقع التركيب، فلا بد من تقديم معرفة الأصل والفقه.

أما الأصل: فما استند إليه غيره في ثبوته[1]، والشيخ قال: المحتاج إليه[2]، فتدخل فيه الشروط وما هي أصلٌ فاعرفه.

واعلم أن الأصل قد يطلق بإزاء الظاهر، والغالب، والمصلحة، والقياس، والتعبد، والدليل ـ وبه حدَّ الغزالي الأصل[3] ـ والبراءة الأصلية، والمقصود، والمقتضي، ومعرفة ذلك كثيرة النفع.

فإن قلت: لو مَنَعَ مانعٌ ذلك، فهل يُسمع المنع في الحد؟

قلت: هذا مما كثر فيه النزاع، وطال فيه الخصام عند غير المحصِّلين، وكشف الغطاء أن قول القائل: "الإنسان حيوانٌ ناطق" تارة يذكر على وجه يكون حداً، وتارة يذكر على وجه يكون دعوى، فإن ذُكِرَ على وجه الدعوى كان مراده أن الإنسان محكوم عليه بهما، فيتوجه عليه المنع ولا يكون هذا حداً، وإن ذكر على وجه الحد لم يمكن منعه؛ لأن المنع إنما يتوجه نحو الخبر، والحد لا خبر

(١) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (١/٥).
(٢) انظر: المحصول للرازي (١/٧٨).
(٣) انظر: المستصفى للغزالي (ص٥).




فيه ، بل هو إشارةٌ إلىٰ تفصيلٍ ما دلَّ عليه الاسم إجمالاً .

وحاصله يرجع إلىٰ تعيين حقيقة متصورةٍ تصوراً تفصيلياً من غير أن يحكم علىٰ تلك الحقيقة بنفي ولا إثبات ، والنزاع في تصور تلك الحقيقة من حيث هي مُتصوَّرة غير ممكن ، نعم يمكن النزاع في إطلاق تلك اللفظة علىٰ تلك الحقيقة ؛ ولكنه لا يكون نزاعاً في الحد .

أما أولاً : فلأنه نزاع لغوي ، وأما ثانياً : فلأن النزاع ما وقع في نفس المعرفة الساذجة ، بل في الحكم بجواز إطلاق تلك اللفظة علىٰ تلك الحقيقة المتصوَّرة ، فيكون النزاع عند التحقيق واقعاً في التصديق لا في التصور ، وهكذا إيراد النقض علىٰ الحد والمعارضة لا يُسمع ما لم ينضم إليه دعوىٰ ، وحيث سُمع إنكار ذلك فإنما كان يتضمن شيئاً من الدعاوىٰ فاعرفه .

وأما الفقه فهو في اللغة : عبارة عن الفهم .

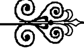
وفي الاصطلاح : (هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المدلولة النظرية) .

ومرادنا بجملة من الأحكام ، أو تهيؤه للعلم بالكل ، لا العلم بكلها فإنَّه محال أو غير شرط .

واحترزنا بـ(الأحكام) عن الحقائق ، وبـ(الشرعية) عن العقلية ، وبـ(العملية) عن العلمية ، وبـ(المدلولة) عن علم المقلِّد ، وبـ(النظرية) عما هو معلوم ضرورة ، فإن شيئاً من ذلك ليس من الفقه اصطلاحاً[1] .

---

(١) انظر : الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (١/٦) ، روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة (١/٥٤) .

فإن قلت: الفقه من باب الظنون، فكيف جعلته علماً؟

قلت: إن عنيت أن طريقه مظنون فمسلَّمٌ، وإن عنيت أن اعتقاد ثبوته ظن فممنوع، فإن كل مجتهد يقطع بأن حكم الله تعالىٰ في حقه ما أدَّىٰ إليه اجتهاده، فالحكم معلوم، وإنما الظن في طريقه، هذان جزءاه.

وقد عرفت أن إضافة اسم المعنىٰ تفيد اختصاص المضاف بالمضاف إليه في ذلك المعنىٰ.

وعند هذا فنقول:

أصول الفقه: مجموع طرق الفقه علىٰ وجه الإجمال وكيفية الاستدلال بها وحال المستدل(١).

فخرج منه الباب الواحد؛ لأنه من أصول الفقه لا أصوله، ودخل فيه الأدلة والأمارات؛ لأنها من الطرق، وإنما نتكلم في أن هذه أدلة لا أنها وُجدت فهو معنىٰ الإجمال، والخلافي نتكلم في كل مسألة وفي وجود دليلها، ووجه دلالتها تفصيلاً، فلا يكون من أصول الفقه فاعرفه.

إذا عرفت هذا فاعلم أن الطريق: هو الذي يكون النظر الصحيح فيه مُفضٍ إلىٰ العلم بالمدلول أو الظن، والمدلول ههنا هو الحكم الشرعي، فوجب علينا الكلام في فنين:

أحدهما: تعريف الحكم الشرعي ومداركه وأقسامه.

والآخر: في تعريف العلم، والظن، والنظر، والدليل، والأمارة، تعريفاً تصورياً.

---

(١) انظر: البرهان لإمام الحرمين (١/٨)، المستصفىٰ (ص٥).




ثم ما كان منها ظاهر الثبوت فهو عن البيان غني ، بل لا سبيل إليه وما ليس كذلك فإفادة التصديق به تحال على العلم الكلي وهو النظر في الوجود المطلق ؛ لأن مقدمات كل علم لو بُرهِنَ عليها منه لزم الدور ، فلا بد أن تكون معلومة ضرورة ، أو مستندة إلى علم سابق عليه.






الفن الأول: في تعريف العلم والظن وما يليهما:

ولا يتم إلا ببحث، وهو أن حكم الذهن بأمرٍ علىٰ أمر إن لم يكن جازماً واعتدل الأمران فهو الشك، وإلا فالراجح ظن والمرجوح وهمٌ.

وههنا دقيقة: وهو أن الترجيح تارة في الاعتقاد كما ذكرنا وهو الظن، فإن كان مطابقاً كان ظناً صادقاً وإلا كان كاذباً، وتارة في المعتقد كالغيم الرطب فإن نزول المطر أولىٰ من لا نزول، فاعتقاد أولويته إن كان مطابقاً كان علماً أو تقليداً وإلا كان جهلاً كما سيأتي.

قلت: وهذا صريح بأن التقليد ضد العلم لإدخال (أو) وهي حرف عناد، وقد أثْبتُّه في حد الفقه للمقلد علماً.

والجواب: أن المقلِّد يعلم أن حكم الله في حقه العمل بقول مُقلَّدِه؛ لأنها أحكام شرعية، بخلاف ما نحن فيه، فإنَّ اعتقاد الأولوية ليس حكماً شرعياً، فإن كان مطابقاً عن دليل كان علماً وإلا كان تقليداً، ففرقٌ بين رجحان الاعتقاد واعتقاد الرجحان.

أما إن كان حكم الذهن جازماً فإن كان غير مطابق كان جهلاً، وإن كان مطابقاً لا لموجب فهو التقليد، وإن كان لموجب حسِّي فقط، فالعلم الحاصل حسِّي، وهو الحاصل من الحواس الخمس، ويقرب منه الوجدانيات كالألم واللذة، وإن كان لموجب عقل فقط والموجب مجرد تصور طرفي القضية فهو البديهيات، وإلا فهو النظريات، وإن كان مركباً من الحسِّ والعقل، فالمركب من العقل والسمع المتواتر، ومنه من سائر الحواس المجربات والحدسيات[1].

(١) انظر: معالم أصول الدين للرازي (ص٢٢).

تنبيه:

اعلم أنه لا يجب أن يكون كل تصور مكتسباً وإلا لزم الدور أو التسلسل، وامتنع حصول التصور هذا قوله هنا[1]، وظاهر هذا الكلام جواز انقسام التصورات إلىٰ البديهية والكسبية، والحق أنها جميعها بديهية كما قرره في المحصل والملخص والأربعين[2].

وفي المعالم قال: أنها تنقسم[3]، والحق خلافه وربما حمل كلامه بعض الجهال في المحصل علىٰ أنها تنقسم حيث قال: (أن شيئاً منها ليس مكتسباً)[4]، ومراده عموم السلب لا سلب العموم، فإنها نكرة في سياق النفي فاعرفه.

وأما التصديقات: فمنقسمةٌ قطعاً، والفرق مشهور، وأحق الأمور بعدم الاكتساب الوجدانيات كالعلم، فإنَّا ندرك ألمنا ولذتنا ضرورةً، وندرك كوننا مدركين ضرورةً، فلولا أن العلم بحقيقة العلم بديهي، لما كان علمنا بهذا الأمر بديهياً، فإن العام إذا كان غير ضروري، استحال أن يكون الخاص ضرورياً، وعلمنا بعلمنا بهذه الأشياء أخصُّ من علمنا بنفس العلم.

وقال: (هكذا القول في الظن)[5].

يعني: أن تصور ماهيته غني عن الاكتساب.

---

(١) انظر: المحصول (١/٨٤).

(٢) انظر: محصل أفكار المتقدمين (ص١٦)، الملخص للرازي (١/٨)، الأربعين في أصول الدين للرازي (٢/٣٢١).

(٣) انظر: معالم أصول الدين مع المحصل للرازي (ص٤).

(٤) انظر: المحصل للرازي (ص١٦).

(٥) انظر: المحصول للرازي ١/٨٥.




إذا عرفت هذا فاعلم أن النظر: ترتيب تصديقات في الذهن، يتوصل بها إلىٰ تصديقات أُخَر.

والتصديق: إسناد الذهن أمراً إلىٰ أمرٍ نفياً أو إثباتاً جازماً أو ظاهراً.

ثم الوسائل إن كانت مطابقة فهو النظر الصحيح، وإلا فهو الفاسد، والمطابقة إن كانت بأسْرها علوماً سميت دليلاً، وكان اللازم عنها علماً، وإلا سميت أمارة، وكان اللازم ظناً؛ لأن الموقوف علىٰ الظنِّ ظنٌّ.



الفن الثاني: وفيه ثلاث فصول:

الفصل الأول
في ماهية الحكم

قال أصحابنا: الحكم: (هو خطاب الله تعالىٰ المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير)[1]، فيدخل فيه الاقتضاء الجازم وغير الجازم، واقتضاء الوجود والعدم والمباح.

فقالت المعتزلة: هذا التعريف فاسدٌ، إذ لا معنىٰ لخطاب الله تعالىٰ إلا كلامه، وهو قديم عندكم، والحكم بالحل والحرمة ليس قديماً؛ لأنه صفة لفعل العبد؛ ولأنه معلل بأمر حادث؛ ولأنه يقال: هذه المرأة حلت بعد أن لم تكن[2].

الثاني[3]: كون الشيء صحيحاً، وفاسداً، وشرطاً، ومانعاً، وكون إتلاف الصبي، ودلوك الشمس سبباً خارجٌ عن هذا الحد، ثم كلمة (أو) للترديد وهو ضد البيان.

والجواب: أن الحلال ما قيل فيه: رفعت الحرج عن فاعله، والحرام عكسه، ففعل العبد متعلق القول وليس لمتعلقه منه صفة، وإلا لكان المعدوم موصوفاً بصفة ثبوتية؛ لكونه مسمًىٰ ومذكوراً.

(١) انظر: الإحكام للآمدي (١/٩٥)، روضة الناظر (١/٩٧)، الإبهاج للسبكي (١/٤٣).
(٢) انظر الإبهاج (١/٤٤)، نهاية السول (ص١٨).
(٣) أي المعنىٰ الثاني من معاني الحكم وهو الحكم الوضعي.

وكذا كون المرأة حلت بعد أن لم تكن معناه حدوث التعلق والمتعلق ، لا حدوث الحكم.

وأما العلل فعندنا معرفة خطاب الله تعالىٰ إيانا لا أنها موجبة ، وكذا دلوك الشمس وإتلاف الصبي ، لا أنه حكم شرعي ، ولئن كان فمعناه إيجاب الصلاة علىٰ العبد ، وإخراج البدل علىٰ الولي ، فلا يكون متعلقاً بغير فعل المكلف.

وقولنا: البيع صحيحٌ ، معناه مأذون في الانتفاع به ، والفاسد عكسه ، وهو الجواب عن الشرط والمانع.

ومرادنا من كلمة (أو) أنَّ ما كان علىٰ أحد هذه الوجوه كان حكماً[1].



(١) واختار بعض الأصوليين ـ ومنهم تاج الدين السبكي في جمع الجوامع ـ أن الحكم هو: (خطاب الله المتعلق بفعل المكلف) من غير أن يضيف لفظ (الاقتضاء) وما بعدها ، وذلك حتىٰ لا يرد عليه ما أورده المعتزلة من أنَّ لفظ (أو) يأتي للترديد ، والحدود لا يصح أن يكون فيها ما يدل علىٰ التردد. انظر: جمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية البناني (١/٤٧) ، الإبهاج (١/٤٥) ، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع لأبي زرعة العراقي (ص٣١).




الفصل الثاني
في تقسيم الحكم



وهي من ستة أوجه:

القسم الأول:

إذا تعلق الخطاب بشيء وكان طلباً جازماً فهو الإيجاب في جانب الوجود، والتحريم في جانب العدم، وإن لم يكن جازماً واعتدل الأمران فهو الإباحة، وإلا فالراجح في جانب الوجود الندب، وفي جانب العدم الكراهة.

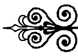
هذه حدودها وضبطها، فلنذكر رسومها:

أما الواجب: فالذي اختاره القاضي: (ما يُذمُّ تاركه شرعاً على بعض الوجوه)[1]، فيدخل فيه الواجب الموسَّع، والمضيَّق، وفرض الكفاية، وأما سنة الفجر مثلاً فإنما يذمُّ تاركها ـ كما سيأتي ـ لا لأنها واجبة.

وأما المحظور فما يُذمُّ فاعله على بعض الوجوه[2]، وعند المعتزلة ما كرهه الله تعالى[3]، وهو مبنيٌّ على خلق الأعمال وإرادة الكائنات.

وقيل: الواجب ما يعاقب تاركه[4]، وهو فاسدٌ لإمكان العفو[5].

(١) انظر: التقريب والإرشاد للباقلاني (١/٢٩٣).
(٢) انظر: المرجع السابق (١/٢٩٣).
(٣) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (١/٤).
(٤) انظر: التبصرة للشيرازي (ص٩٤)، الواضح في أصول الفقه لابن عقيل الحنبلي (٢/٥٢٠).
(٥) انظر: المستصفى للغزالي (ص٢٣).




وقيل: ما تُوُعِد علىٰ تركه، وهو باطلٌ، إذ لو توعَّد لما أخلف[١].

وقيل: ما يُخافُ من تْركه، وهو منقوضٌ بالمشكوك في وجوبه وحرمته[٢].

تنبيه:

اعلم أنَّ الواجب والفرض سِيَّان[٣]، خلافاً للحنفية[٤]، والنزاع لفظي؛ لأن الواجب هو الساقط سواء كان قطعاً أو ظناً، والفرض هو المقدر قطعاً كان أو ظناً، فالتخصيص تحكمٌ، والفرقُ ضعيفٌ، والمحظور والحرام رديفان، ويفيد عرفاً أنه فعل ما نُهي عنه، ويقال له معصية وذنب إذا كان يُتوقَّع العقوبة علىٰ فعله، ولذلك لا توصف به أفعال البهائم والأطفال، وربما وصف بها فعل المراهق، ويُقال: مزجورٌ عنه، ويفيد عرفاً أن الله هو الزاجر المتوعد عليه، ويقال له قبيحٌ عقلاً عند من يجعله مُقبحاً.

وأما المباح: فهو ما أُعلم فاعله أو دُلَّ علىٰ أنه لا ضرر في فعله وتركه، ولا نفع في الآخرة، ويقال له حلال وطِلقٌ، وقد يُوصفُ الإقدام علىٰ الفعل بالإباحة مع حظر تركه كدم المرتد.

وأما المندوب: فهو ما يكون فعله راجح في نظر الشرع وتركه جائز، وخرج منه الأكل قبل ورود الشرع، وإنما ذمَّ الفقهاء من ترك جميع النوافل؛ لأنه يدل علىٰ استهانته.

---

(١) انظر: البرهان (١/١٠٦)، المستصفىٰ (ص٥٣)، رفع الحاجب للسبكي (١/٤٩١).

(٢) انظر: أصول الفقه لأبي عبدالله محمد بن مفلح (١/١٨٥).

(٣) انظر: التلخيص (١/١٦٤)، المستصفىٰ (ص٥٣)، روضة الناظر (١/١٠٣).

(٤) انظر: أصول السرخسي (١/١١٠ ـ ١١٣).

ويقال له: مرغب فيه أي بالثواب، ومستحبٌ أي: أحبه الله، وسنةٌ ونفلٌ أي: طاعة غير حتمٍ، وتطوع أي: انقياد من غير حتمٍ.

والسنة في العرف تختص بالمندوب، وقيل: تتناول كل ما عُلِم وجوبه أو ندبيته بأمر النبي ﷺ أو إدامة فعله، فالختان من السنة وهو واجب، ويقال له إحسان إذا كان نفعاً متعدياً إلىٰ الغير مع القصد إلىٰ إيقاعه.

وأما المكروه: فيقال بالاشتراك علىٰ ما نُهي عنه تنزيهاً، وعلىٰ المحظور، وكثيراً ما يُريده الشافعي، وعلىٰ ترك الأولىٰ وهو أضعفها، كترك صلاة الضحىٰ؛ لكثرة فضلها فاعرفه.

۞ القسم الثاني:

الشيء إما أن يكون منهياً عنه شرعاً، وهو القبيح، أو لا يكون وهو الحسن.

وقيل: الحسن ما أُذِن فيه شرعاً، فيخرج منه فعل الله تعالىٰ.

وقيل: ما صح من فاعله أن يعلم أنه غير ممنوع منه، فيخرج منه فعل النائم والساهي والبهيمة، فكان ما ذكرناه أولىٰ.

وقال أبو الحسين: القبيح: ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بقبحه أن يفعله ويتبعه استحقاق الذم بفعله، وحدَّه أيضاً: بأنه الذي علىٰ صفة لها تأثير في استحقاق الذم، والحسن بخلاف ذلك[1].

فنقول: أما الأول: فقد يقال للعاجز عن الفعل ليس له، وكذا القادر الممنوع،

(١) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (٤/١).




فهو إشارة إلىٰ العدم، وليسا مرادين قطعاً، وتقال للقادر الشديد النفرة وليس مراداً؛ لأن الفعل قد يكون حسناً مع قيام النفرة الطبيعية كشرب الدواء، وبالعكس وهو عدم أيضاً، ويقال للممنوع عن الشيء شرعاً ليس له فعله، فيرجع حاصل القبيح إلىٰ المنع الشرعي أي: يعاقب تاركه ويُذم، وهذا إشارة إلىٰ الوجود، وليس بين الكل قدرٌ مشترك يُعبَّرُ عنه بليس له، إذ لا مشترك بين الوجود والعدم.

وأما الثاني: فقد يقال الأثر يستحق المؤثر وبالعكس وليسا مرادين، إذ الصفة ليست مؤثرة في الذم للتخلف عنها في الكذب النافع، ولا الذم علة للصفة قطعاً.

ويقال: المالك يستحق الانتفاع أي: الحسن، فيرجع حاصله إلىٰ تفسير الحسن بالاستحقاق والاستحقاق بالحسن.

وأما الذم معناه: قول أو فعل أو تركهما ينبئ عن اتضاع حال الغير، فإن أريد بالاتضاع ما ينفر الطبع عنه فهو معقول، ولكن يلزم عليه أن لا يتحقق الحسن والقبيح في أفعال الله تعالىٰ مع أنهم يقبحونها، فعُلِم أن تعريفنا أسدُّ التعريفات، وقد سدَّد بعض المتأخرين تعريفات أبي الحسين وقال: تزييفات القبيح تكلف[1].

۞ القسم الثالث:

قال الأصوليون: قد يرد خطاب الله تعالىٰ بجعل الشيء سبباً، وشرطاً، ومانعاً، فلله تعالىٰ في الزاني حكمان: وجوب الحدِّ، وجعل الزنا سبباً، فنقول: إن كان المراد من الموجب المعرِّف فحقٌّ، وإن أُريد المؤثر فباطلٌ؛ لأن الحكم قديم والزنا حادث؛ ولأنه بعد هذا الجعل إن لم تبق تلك الحقيقة كما كانت كان

(١) انظر: التلخيص لإمام الحرمين (١٥٣/١)، التحقيق والبيان في شرح البرهان للأبياري (٢٧٨/١).

إعداماً لها، والشيء بعد عدمه لا يؤثر.

قلت: لا أُسلِّم عدمها، فإن عدم بقائها كما كانت قد يكون بثبوت وصف زائدٍ لها، وإن بقيت فلا يكون مؤثراً كما قبل الجعل، ولأنه عند الجعل إن لم يصدر منه أمرٌ فلا يكون جاعلاً ألبته، فيلزم الكذب وهو على الشارع محال، وإن صدر فإن كان هو الحكم كان المؤثر الشرع لا الزنا، وإن كان الموجب للحكم كان تأثير الشارع في إيجاد المؤثر ثمَّ بعدُ وجودٌ يؤثر في الحكم لذاته لا بالشرع، وذلك قولٌ بالحسن والقبح، وهو باطلٌ كما سيأتي.

وإن كان لا الحكم ولا ما يوجبه لم يحصل الحكم، وإذا لم يحصل لا يكون ذلك الشيء مؤثراً، وبهذا يُفهم كلامه ههنا، وهي عبارته في القياس.

۞ القسم الرابع:

الحكم بالصحة والبطلان إن كان في العبادات فالمتكلمون يريدون بالصحة موافقة الشريعة، فإن وجب القضاء كان بأمرٍ مجدد، وعند الفقهاء ما أسقط القضاء، أما في العقود فالصحيح ما ترتب أثره عليه، والباطل عكسه.

ثم الفاسد كالباطل عندنا، قلت: إلا في موضعين: الكتابة والعارية كما عُرِف في كتب الفقه فاعرفه(١).

---

(١) قال القاضي زكريا الأنصاري: (واعلم أن الفاسد والباطل من العقود عندنا سواء في الحكم، إلا في مواضع منها: الحج، والعارية، والخلع، والكتابة، وتوهم الزركشي أن النووي حصر ذلك في الأربعة المذكورة، فقال: وهذا حصر غير جيد، بل يتصور الفرق بينهما في كل عقد غير مضمون) أسنى المطالب (٤/٤٧٩).

وعند الحنفية: ما كان مشروعاً بأصله دون وصفه[1]، كالربا في زعمهم، مشروع من حيث إنه بيع ممنوعٌ للزيادة، فإن ثبت لهم هذا القسم فلا مشاحة في التسمية، والكلام في ذلك مستقصىٰ في الخلاف.

ويقرب من هذا البحث في الإجزاء وعدمه، ولا يوصف الفعل بكونه مجزئاً إلا إذا أمكن وقوعه علىٰ وجهه كالصلاة والحج، أما معرفة الله تعالىٰ، وردُّ الوديعة فلا يقعان إلا علىٰ ذلك الوجه، وهو كونه معرفةً وردّاً، فلا يُوصف بالإجزاء، وعند هذا فمعنىٰ الإجزاء أنه كافٍ في سقوط التعبُّد به.

ومنهم من فسَّرهُ بسقوط القضاء وهو باطلٌ، إذ القضاء بأمرٍ مجدد، فعدمه لعدم ذلك الأمر لا بالفعل، ولأنَّا نعلل سقوط القضاء بالإجزاء، والعلة غير المعلول[2].

۞ القسم الخامس:

العبادة إن لم يكن لها وقت معين فلا تُوصف بأداء ولا قضاء، وإن كان فمُضيَّقٌ أو موسعٌ، ففعلها خارج الوقت قضاء، وفي الوقت إن كانت مسبوقة بأداء مختلٍ فإعادة، وإلا فأداء، فالإعادة فعل مثل ما فعل، والقضاء فعل مثل ما فات[3].

وههنا بحثان:

أحدهما: لو غلب علىٰ ظنه أنه لا يعيش إلىٰ آخر الوقت تضيَّق عليه، فإن

(١) انظر: كشف الأسرار (١/٢٥٩)، شرح التلويح (٢/٢٤٦).
(٢) انظر: الإحكام للآمدي (٢/١٧٥)، أصول الفقه لابن مفلح (٢/٧٠٠).
(٣) انظر: شرح اللمع للشيرازي (١/٢٥٣)، الإحكام للآمدي (١/١٠٨).

عاش وأتى به كان قضاءً عند القاضي[١]، وعند الغزالي أداء[٢]؛ لأنه بان خلاف ما ظن.

الثاني: لابد في القضاء من وجود سبب الأداء مع عدمه، ثم تارة يجب الأداء فيتركه، فإن لم يجب فتارة لا يصح الأداء منه عقلاً كالنائم أو شرعاً كالحائض، فإن صح فتارة يكون المسقط للوجوب من جهته كالسفر، وتارة من الله كالمرض، ففي جميع هذه المسائل إنما صح اسم القضاء لوجود السبب منفكاً عن الأداء ـ وفي النسخ منفكاً عن الوجوب ـ فيخرج منه القسم الأول لا لأنه وجب كقول من لا يعرف من الفقهاء، فإن المنع من الترك جزء ماهية الوجوب فكيف يصح مع جواز الترك.

۞ القسم السادس:

ثبوت الحكم إن لم يكن له معارض فهو العزيمة، وإلا فهو الرخصة، فيخرج الأكل والشرب المباح في الأصل، ثم الرخصة قد تكون واجباً كحل الميتة للمضطر، وقد لا تكون كالقصر[٣].



(١) انظر: التقريب والإرشاد للباقلاني (١/٢٩٣).

(٢) انظر المستصفى (ص٥٥).

(٣) انظر: تقويم الأدلة (ص٨١)، المستصفى (ص٧٨)، الإحكام للآمدي (١/١٣١).

الفصل الثالث
في مدارك الحكم وهو الشرع

وفيه ثلاث مسائل:

❁ المسألة الأولى: في تحسين العقل وتقبيحه:

ولا نزاع بيننا وبين المعتزلة في كونهما عقليين إن أريد بهما الملائم للطبع والمنافر له ، أو ما هو صفة كمال أو نقص كالعلم والجهل ، وإنما النزاع في كونهما متعلق المدح والذم عاجلاً ، والثواب والعقاب آجلاً ، فعندنا أن ذلك لا يثبت إلا بالشرع ، وعندهم ليس القبيح إلا ما هو علىٰ صفة يستحق فاعلها الذم والعقاب ، والحسن عكسه ، ثم منه ما يستقل العقل بدركه ضرورةً كحسن الصدق النافع أو قبح الكذب الضار ، أو نظراً كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ، ومنه ما لا يستقل به كحسن صوم آخر يومٍ من رمضان وقبح اليوم الذي بعده .

لنا: دخول هذه الأفعال في الوجود إما اضطراري أو اتفاقي ؛ لأنه إن لم يتمكن الفاعل من الترك كان اضطرارياً ، وإن تمكن ولم يتوقف رجحان الفاعلية علىٰ مرجحٍ كان اتفاقاً ؛ لأنه لا موجب إلا العادية التي نسبتها إلىٰ الأمرين علىٰ التسوية ، وكون القادر رجح من غير مرجح ليس مفهوماً زائداً علىٰ القادرية ، وإلا لكان الفعل متوقفاً عليه ، وقد فرضناه غير متوقف ، وإن توقف رجحان الفاعلية علىٰ مرجح ، فإن كان من العبد عاد التقسيم في ذلك المرجح ، وإن كان من غيره ووجب حصول الأثر عنده كان اضطرارياً ، وإن لم يجب لم يمتنع حصوله مرة

وعدمه أخرىٰ، فيكون وجوده اتفاقياً إذ الفرض أن ليس ثمَّ مرجح آخر، ولو كان لعاد الكلام فيه وتسلسل، وإن كان رجحان الفاعلية متوقف علىٰ حصول مرجح لا من العبد ولا من غيره كان ذلك الحصول لا لمؤثر، فحينئذٍ يكون الفعل اتفاقاً.

قلت: فالحاصل: إما لا قدرة للعبد ألبتة علىٰ فعل ولا ترك فيكون اتفاقاً، أو علىٰ الفعل فقط فيكون اضطرارياً، أو علىٰ الترك فقط فيكون الفعل غير مقدور له، أو عليهما فإن صدر أحدهما لا لمرجح كان اتفاق، فلا بد أن يكون لمرجح من غير العبد يجب الفعل عنده فيكون اضطرارياً، إذ لو كان من العبد لعاد التقسيم فيه، ولو كان من الله ولا يجب الفعل عنده كان وجود الفعل اتفاقياً، وإذا ثبت ذلك امتنع القول بالقبح العقلي؛ لأن عندهم لا يجوز ورود الشرع بقبحه فضلاً أن يدرك بضرورة العقل، وهذا برهان قاطع.

قلت: واعلم أن هذا الكلام بعينه يرد علىٰ أفعال الباري تعالىٰ، فيلزم أن لا يكون له اختيار في فعلٍ ما؛ لأن كل واحدة من هاتين الحالتين تنافي الاختيار.

والجواب: أن إرادة الله تعالىٰ قديمة، وهي المرجحة للفعل فلا تحتاج إلىٰ مرجح، بخلاف إرادة العبد فإنها تفتقر إلىٰ مرجح، فلو كان من العبد لزم التسلسل، فلا بد من الانتهاء إلىٰ إرادة ضرورية يخلقها الله تعالىٰ بحسب الفعل عند حصولها، فظهر الفرق.

واحتج المخالف[1]:

بأن العلم الضروري حاصل بحسن الصدق والإنصاف، وقبح الظلم

---

(١) انظر: المعتمد (٢/٣١٥).

والكذب، وليس ذلك مستفاد من الشرع؛ لاعتراف البراهمة بذلك مع إنكارهم الشرائع، فلا مقتضىٰ لقبح الظلم إلا كونه ظلماً؛ لدوران العلم بقبحه مع العلم وجوداً وعدماً، وهذا هو الدوران العقلي.

ومنهم من استدل فقال: ثبوت بعض الأحكام لبعض الأشياء إنما كان لاختصاصه بما لأجله ثبت، وإلا كان ترجيحاً من غير مرجح.

الثاني: لو لم يكن العقل مقبِّحاً، لحَسُنَ من الله تعالىٰ كل شيء، ويلزم منه جواز إظهار المعجز علىٰ يد الكاذب، والتباس النبي بالمتنبئ، فتبطل الشرائع.

وأيضاً: فكان يحسن منه الكذب، فلا تبقىٰ ثقة بوعده ووعيده.

فإن قلت: الكلام الأزلي يستحيل عليه الكذب.

قلت: هذه الكلمات المسموعة لِمَ لا يجوز أن تكون مخالفة لما عليه الشيء؟.

الثالث: لو اعتدل الصدق والكذب في سائر الوجوه غير كونه صدقاً وكذباً، فإنَّا نعلم اختيار الصدق علىٰ الكذب.

الرابع: لو لم يكن الحسن والقبح معلومين قبل ورود الشرع لكان وروداً بما لا يُعقل.

والجواب: أما دعوىٰ الضرورة فمسلَّمٌ، فيما كان ملائماً أو منافراً وهو غير محل النزاع، ولا يقال الظالم يستقبح الظلم وإن لائم طبعه، والعقل ينفر عن قصيدة رُجِّعت بصوت حَسَنٍ في شتم الملائكة والأنبياء، وكذا خطاب الجماد مع عدم النفرة الطبيعة؛ لأنَّا نقول: ما كان ذلك إلا لاشتماله علىٰ ما يميل الطبع إليه وينفر عنه أو استلزامه له، فمخاطبة الجماد إضاعة للوقت، والطبع يميل إلىٰ

إكرام أهل الفضائل إقامةً لمصلحة العالم، ولو لائم الظلم طَبْعَ الظالم لما تمكَّن من دفعه عن نفسه.

سلمنا تحقق الحسن والقبح؛ لكن لا نسلِّم علِّية الظُلم، والدوران العقلي لا يفيد العلِّية كما سيأتي في القياس.

سلمنا دلالته، ولكن إذا كان المدار أمراً وجودياً والظلم إضرار غير المستحق، وغير المستحق قيد عدمي، ولا يمكن أن يُجعل العدم شرطاً للعلِّية؛ لأنه حينئذٍ يدور الأثر معه فيكون علة، وإشكال الدوران لا يضرنا، بل هو إبطال لأصل دليلكم.

وأما الترجيح من غير مرجح، فنقول: إن لم يفتقر إلىٰ مرجح بطل استحالة، وإن افتقر بطل القبح العقلي للزوم الجبر كما مرَّ.

وكذا الجواب عن إظهار المعجز علىٰ يد الكاذب علىٰ تقدير توقف الفعل علىٰ مرجح، فيبطل القبح العقلي، وعلىٰ تقدير أن لا يتوقف يجوز إظهار المعجز لا لغرض أو لغرض، فلِمَ قلت إنه التصديق والقول بالقبح والحسن إنما ينفع علىٰ هذا التقدير؟.

فإن قلت: خلق المعجز عند الدعوى يوهم التصديق، وهذا الإيهام قبيح مطلقاً.

قلت: لا أُسلِّم، بل اعتقاد التصديق منه تقصير، حيث قَطَعَ لا في موضع القطع.

وأما تجويز الكذب فهو لازم لهم، فإنهم جوزوه عند قصد الكافر قتل النبي، وفيما إذا أقسم ليقتُلنَّ غيره ظلماً.

ولا يقال نحن لا نجوِّز الكذب بل المعاريض[1]، وفيها مندوحة عن الكذب ؛ لأنَّا نقول: من جوَّز المعاريض لم يمكنه إجراء خطاب الله تعالىٰ علىٰ ظاهره، ونحن وإن كنَّا لا نعرف المعاريض، فعدم العلم لا يدل علىٰ العدم.

فإن قلت: تخلف الحسن والقبح لعارض.

قلت: ذلك في العلل العقلية محال، أو نسلِّم جوازه ولكن يلزم جوازه في سائر أنواع الكذب.

وأما اختيار الصدق علىٰ الكذب، فما كان إلا لما فيه من نظام العالم ونشوئه علىٰ هذا الاعتقاد.

فإن قلت: أفرض نفسي خالياً عن الاعتقادات والعادات مع اختياري له.

قلت: لا يلزم من الفرض الحصول، ولا ندري إذا حصل ماذا كنت تختار.

وأما تصور الحسن والقبح فلا نقول أنه موقوف علىٰ الشرع بل التصديق.

وإذا ثبت مذهبنا في هذه المسألة ثبت في المسألتين الأخريين[2]، لكن أصحابنا سلموا هذه المسألة جدلاً، ثم بيَّنوا بطلان قول المعتزلة فيهما.

❁ المسألة الثانية:

شُكْرُ المنْعِم غير واجبٍ عقلاً[3]، لقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ

---

(١) والمعاريض في الكلام التورية بالشيء عن الشيء، أو استبدال الكلام بكلام يشبهه خشية الكذب. انظر: الصحاح (١٠٨٧/٣)، تاج العروس (٤١٥/١٨).

(٢) وهي مسألة شكر المنعم، ومسألة حكم الأشياء قبل ورود الشرع.

(٣) انظر: البرهان (١١/١)، المستصفىٰ (ص٤٩)، الإحكام للآمدي (٨٧/١)، العدة (١٢٤٩/٤)،=

رَسُولًا ﴾ [الإسراء: ١٥]، وقوله: ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ﴾ [النساء: ١٦٥].

ومن المعقول:

أن الشكر إما أن يجب لا لفائدة وذلك قبيحٌ، وهذا لا يضرنا؛ لأن الكلام بعد تسليم هذه القاعدة؛ ولأن الواجب ما ترتب العقاب على تركه والثواب على فعله، فإذا لم يكن لفائدة فلا ذمَّ ولا مدح ولا ثواب ولا عقاب، فينتفي الوجوب جزماً، أو يجب لفائدة، وهو باطلٌ، فإنَّ أداء الواجب لا يقتضي أن يكون لشيء آخر؛ ولأن الفائدة عودها إلى الله تعالى محالٌ، وعودها إلى العبد إن كان بجلب نفعٍ فالنفع لا يجب، فكيف ما يفضي إليه؟، وأيضاً فإن الله تعالى قادرٌ على إيصال جميع هذه المنافع بدون الشكر، فلا تجب هذه الواسطة عقلاً، وإن كانت الفائدة دفع ضرر عاجلٍ كان دفعاً للشيء بنفسه، وإن كان لدفعه آجلاً فلا بد من تحققه عند عدم الشكر، والمضرة عند الشكر أقرب؛ لأنه تصرف في نفسه دون إذن مالكه.

الثاني: أنَّ من حاول مجاراة سيده استحق التأديب.

الثالث: أنَّ من حاول شُكر الملك العظيم على كِسْرةِ خُبزٍ عُدَّ مسيئاً، والدنيا بأسْرها إلى الله أحقر من ذلك.

الرابع: ربما لا يهتدي إلى الشكر اللائق.

فإن قيل[1]: الشكر يجب لكونه شكراً، إذ لو وجب كل شيء لغيره تسلسل،

= التمهيد لأبي الخطاب (٤/٢٩٥).

(١) بداية ذكر أدلة القائلين بوجوب شكر المنعم عقلاً ومناقشاتهم.

ولذلك يدور العلم بوجوبه مع العلم بكونه شكراً.

أو تقول: وجب لدفع الضرر المحتمل علىٰ تقدير الترك.

فإن قلت: هذه تعارضه احتمال لحوقه به عند الفعل.

قلت: صحيح ولكنَّه احتمالٌ مرجوح.

وأما تمثيلكم بالكِسْرة والقطرة فغير سديد، فإنَّ كل نعمةٍ من نِعَمِ الله تساوي أضعاف مُلكِ ملوك الأرض، ولم يزل الحمد دأب الأنبياء بما فَضَّلَهُم به، وسعة ملكه تعالىٰ لا توجب تحقير نعمه.

ثم هذا التقسيم يجيء في وجوبه شرعاً، ثم نقول وجوبه مقررٌ في بدائه العقول، فلا يقدح الاستدلال علىٰ نقيضه.

الثاني: أنَّ الشكر أحسَنُ فكان آمَنُ.

الثالث: لو لم يجب عقلاً لما وجبت معرفة الله تعالىٰ عقلاً، إذ لا فرق بينهما في العقل، وذلك مُفضٍ إلىٰ إفحام الأنبياء عند إظهار المعجز، إذ يقولون لا يجب علينا النظر في معجزتكم إلا بالشرع، ولا يستقر الشرع إلا بالنظر.

والجواب: أنَّ كونه شكراً إن كان فائدة فهو أحد القسمين، وإلا فهو الثاني.

وأما دفع ضرر الخوف، فلا نسلِّم مرجوحيته عند الفعل.

وأما إنكارهم علينا بالكِسْرة والقطرة، فذاك في النسبة لا في المقدار.

قوله: دليلكم ينفي الإيجاب شرعاً.

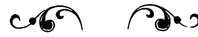
قلنا: هذا إنما نشأ من صحة القبح العقلي، فلو صح لما وجب عقلاً، وإن كان يلزم منه شيء آخر على أن مذهبنا أن الله يفعل ما يشاء لا لعلَّةٍ.

وأما دعوى الضرورة بوجوبه، فمسلَّمٌ في حق من يسرُّه الشكر ويسوؤه الكفران، فإنْ نَسبْتنا إلى المكابرة حَلَفْنا بالأيْمان المغلَّظة أنَّا لا نجده ضرورةً ولا ظناً إذا سَلِمْنا عن الهوى، فإنْ كذبتمونا قابلناكم بمثله.

قوله: الاشتغال به آمَنُ، قلنا: في حق من فسَّره، على أن هذا الترجيح لا يفيد القطع.

وأما وجوب المعرفة، فليس عندنا عقلاً بل شرعاً عند ورود السمع الدال عليه مع تمكن المكلف من الوصول إليه(١).

قوله: لو وجبت شرعاً لزم الإفحام، قلنا: وكذا لو وجبت عقلاً، إذ تقول: إنما يجب النظر في معجزتك إن كنت نظرت فعرفت وجوب النظر؛ لأن وجوب النظر ليس بديهياً؛ لتوقفه على كون النظر مفضياً إلى معرفة الله وأنْ لا طريق سواه، وهما نظريان، وقد أنكرهما كثيرٌ من القدماء، وما هو موقوف على النظر فنظريٌ قطعاً، فإن ادَّعوا العلم بهذا ضرورة كان مكابرة أيضاً(٢).



(١) انظر: الإحكام للآمدي (١/٨٧)، البحر المحيط للزركشي (١/١٩٥).

(٢) حكى بعض الأصوليين القول بوجوب شكر المنعم عقلاً ولكنَّ الوجوب عندهم يُقصد به وجوب استدلال لا وجوب ضرورة، ووافقهم على ذلك جماعة منهم أبو العباس بن القاص والقفال الشاشي وأبو بكر الصيرفي وغيرهم. انظر: البحر المحيط للزركشي (١/١٩٥).

❁ المسألة الثالثة: في حكم الأشياء قبل ورود الشرع[١]:

أما ما كان اضطرارياً كالتنفس وغيره، فلا سبيل إلىٰ منعه، وما لم يكن كذلك فعند المعتزلة البصريّة، وبعض الحنفية، والشافعية أنها علىٰ الإباحة[٢]، وعند المعتزلة البغدادية، وبعض الإمامية، وابن أبي هريرة منّا علىٰ الحظر[٣].

وعند الأشعري، والصيرفي، وبعض الفقهاء علىٰ الوقف بمعنىٰ عدم العلم بالحكم أو عينه، أو بمعنىٰ العلم بعدم الحكم، وهو الحق[٤]، وليس هذا القدر إباحة لحصوله في أفعال البهائم مع انتفاء حدها.

لنا: هذه أحكام شرعية فحيث لا شرع لا حكم[٥].

وحجة الإباحة ـ فيما اعتمده أبو الحسين ـ:

أنها منفعة خالية عن أمارات المفسدة، ولا مضرَّة علىٰ المالك، إذ الكلام حيث تحققت الأوصاف، وذلك علة للإباحة؛ لدورانها معها وجوداً في الاستظلال بحائط الغير ونحوه، والنظر في مرآته، وأخذ ما تناثر من حبات زرعه بغير إذنه، وحسن الزيادة في استنشاق ما يحتاج إليه من الهواء حتىٰ من رام لا يزيد عُدَّ مجنوناً، ولا يكتفي في القبح باحتمال مفسدة لا يعلمها، إذ العبرة بما عليه أمارة، ولهذا يُسفِّهون من قام عن حائط لا ميل فيه لاحتمال سقوطه، ومتىٰ

---

(١) انظر: التلخيص (٣/٤٧٣)، المستصفىٰ (ص٤٥)، قواطع الأدلة (٢/٤٦).

(٢) انظر: كشف الأسرار (٣/٩٥)، الإحكام للآمدي (١/٩١)، البحر المحيط (١/٢٠٠)، المعتمد (٢/٣١٥).

(٣) انظر: الإبهاج للسبكي (١/١٤٢)، المعتمد (٢/٣١٥).

(٤) انظر: الإبهاج للسبكي (١/١٤٢)، تشنيف المسامع للزركشي (١/١٤٦).

(٥) انظر: التلخيص (٣/٤٧٣)، المستصفىٰ (ص٥١).

امتنع من طعام شهيٍ لاحتمال كونه مسموماً، ولأنه يلزم منه قبح الإحجام أيضاً لاحتمال كونه مصلحة، وذلك جمع بين الحل والحرمة، وهو محال[1].

الدليل الثاني:

أن الله تعالىٰ خلق الطعوم الشهية لغرض، وإلا كان عبثاً، وليس الغرض الاضرار ولا غير النفع بالاتفاق، ولا نفع الخالق فهي مخلوقة لمنافعنا، وانتفاعنا بها إما بالإلتذاذ والاغتذاء، أو الاجتناب مع قيام الداعي تحصيلاً للثواب، أو الاستدلال بها علىٰ كمال قدرة الله تعالىٰ، ولا يتيسر شيء من ذلك إلا بتناولها فيكون مباحاً؛ لأن لازم المطلوب مطلوب[2]. وحجة الحظر: أنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه كما في الشاهد.

واحتج الفريقان علىٰ فساد قولنا: (لا حكم): أن هذا حكم بعدم الحكم، فكان تناقضاً؛ ولأنه لا واسطة بين المنع وهو الحظر، أو لا منع وهو الإباحة[3].

والجواب عن الأول: منع حكم العقل في الأصل، ثم منع التعليل بما ذكروه، وإبطال دلالة الدوران.

وعن الثاني: لا نسلم الغرض ثَمَّ بالقدح في التقسيم ثُمَّ بالنقض بالطعوم المهلكة.

وعن دليل الحظر: الإذن معلوم بالقياس علىٰ الاستظلال، ثم بالفرق

---

(١) انظر: المعتمد (٢/٣٢٠).

(٢) انظر: المعتمد (٢/٣٢١).

(٣) انظر: المرجع السابق (٢/٣٢٢).

بالاستضرار شاهداً. وعن التناقض: أنَّا لسنا نسلب كل حكم، بل الأحكام الشرعية، فلا تناقض في الأخبار عن عدمها.

وعن الآخر: لا يلزم من عدم الحظر الإباحة؛ لجواز عدم الحكم أصلاً فاعرفه، وهو آخر القول في مقدمات أصول الفقه.



تمهيد

ولنضبط الآن أبواب أصول الفقه قبل الخوض في تفصيلها وبالله المستعان ، فأولها اللغات ؛ لأن الدليل الشرعي قولٌ ، أو مستنبط منه كالقياس ، أو مفتقر إليه كالفعل لا يدل إلا مع القول ، وأما العقل فليس دليلاً كما مرَّ ، فإذن القول مقدمٌ فلا بدَّ معرفة اللغات أولاً ، ثم الأمر والنهي الذي هو نظرٌ في ذات الدلالة القولية ، ثم العموم والخصوص الذي هو نظرٌ في عوارض هذه الدلالة ؛ لأنه نظر في متعلق الأمر والنهي ، ثم المجمل والمبين الذي هو نظر في كيفية ذلك التعلق ، ثم الأفعال الصادرة عمن لا يجوز الخطأ عليه ، ثم الناسخ والمنسوخ ؛ لأن الدلالة تارة لإثبات الحكم ، وتارة لرفعه ، ثم الإجماع الذي لا يُنْسخ ولا يُنْسخ به ، ولذلك أُخِّر ، ثم الأخبار ؛ لأن هذه الدلائل يحتاج إلىٰ التمسك بها من لم يشاهدها ، فلا بد من البحث عن النقل المفيد للعلم أو الظن ، ثم القياس المستنبط من الدليل ، ثم الترجيح بين الدلائل الذي هو كيفية الاستدلال ، ثم الاجتهاد الذي هو كيفية حال المستدل ، ثم الاستفتاء عند العجز عن الاجتهاد ، ثم نختم الأبواب بأمور اختلف المجتهدون في كونها طُرُقاً إلىٰ الأحكام الشرعية .

❊ مقدمة هي خاتمة لذلك:

اعلم أن هذا العلم فرض كفاية ، أما الأول: فلأن معرفة حكم الله تعالىٰ في الوقائع النازلة بالمكلفين واجبة إجماعاً ، ولا طريق إلىٰ ذلك إلا بهذا العلم ؛ لأن المكلف إن كان عامياً ففرضه السؤال ولابد من الانتهاء إلىٰ عالم ، وإن كان عالماً فلا بد له من طريق يعرف به الحكم ، إذ الحكم بالتشهي باطلٌ إجماعاً ، ولا معنىٰ

لأصول الفقه إلا تلك الطريق ، فتكون واجبةً ؛ لأنا سنقيم الدلالة على أنَّ ما لا يتأدى الواجب المطلق إلا به فهو واجب إذا كان مقدوراً للمكلف ، وأما الثاني: فلأنه لا يجب على كل أحد طلب الحكم بالدليل ، بل يجوز الاستفتاء كما سيأتي فلا يكون فرض عين[1].



(١) انظر: نفائس الأصول (١٠٢/١).

كتاب اللغات

وفيه ثمانية أبواب:

الباب الأول

في الأحكام الكلية

وفيه بحوث:

❊ الأول: عن ماهية الكلام:

وهو عند المحققين منَّا يقال بالاشتراك على المعنى القائم بالنفس[1]، وعلى الأصوات المقطعة المسموعة، وهو الذي نتكلم فيه ههنا.

فقال أبو الحسين: هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع عليها، الصادر عن قادرٍ واحدٍ[2].

---

(١) هذا بناء على قول الأشاعرة الذين أثبتوا أن حقيقة الكلام هو ما يدور في النفس، واحتجوا ببيت من الشعر للأخطل وهو قوله: ❊ إن الكلام لفي الفؤاد ❊؛ لأنهم لو قالوا بإثبات الكلام مطلقاً فإنه يلزم منه التشبيه حيث إن الكلام مؤلفٌ من حروف وأصوات وهي تحتاج إلى لسان وأضراس ولهوات وتقدم وتأخر وكل ذلك من صفات المخلوقين ولا تليق بالله تعالى، وأما السلف فيثبتون ما أثبته الله لنفسه وأثبته له رسوله ﷺ من غير تشبيه ولا تكييف ولا تمثيل ولا تعطيل، وحجتهم في ذلك قوله سبحانه: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾، فلم يضطروا للتأويل؛ لأن قواعدهم وأصولهم مبنيةٌ على الكتاب والسنة لا على القواعد المنطقية والأسس الفلسفية. انظر: أبكار الأفكار للآمدي (٣٥٣/١)، شرح الطحاوية (ص١٦٨).

(٢) انظر: المعتمد (٩/١ ـ ١٠).




أما الانتظام فهو التأليف، ولا يكون إلا في الأجسام، وإنما شُبِّهت الأصوات المتوالية به مجازاً.

واحترزنا بالأول: عن الحرف الواحد فإن أهل اللغة قالوا ـ هذا في النسخ وينقضه قوله أهل النحو أجمعوا على فساده وقول أهل اللغة راجح، فيدل على أنه ليس هذا قول أهل اللغة فاعرفه ـ أقل الكلام حرفان ظاهراً، أو في الأصل، كقولنا: (قِ) وَ(عِ) وأصله بالياء، ولذلك تعود في التثنية.

وبالثاني: عن الحروف المكتوبة، وبالثالث: عن أصوات كثير من الطيور، وبالرابع: عن المهملات، وبالخامس عما إذا صدرت من كل واحد حرف، وهذا نقيض أن تكون الكلمة الواحدة كلاماً وهو خلاف إجماع النحاة[1] ونص سيبويه، وأهل اللغة قولهم راجح في المباحث اللغوية.

ويقتضي أن لا يكون الحرف الذي هو قسيم الاسم كلاماً؛ لأنها غير مركبة كـ(لام) التمليك و(فاء) التعقيب.

وكلُّ حرفٍ كلمةٌ، وكلُّ كلمةٍ كلامٌ، ولا عبرة بحركة الحرف؛ لعدمها في نون التنوين ولام التعريف وهي مفيدة، فالأولى مساعدة أهل النحو، فكل منطوقٍ دلَّ على معنى مفرد بالوضع فهو كلمة، والإفراد لا بد منه، وإلا دخل فيه الكلام ولم يذكره.

والكلام[2] هو: الجملة المفيدة إما اسمية كـ(زيدٌ قام)، أو فعلية كـ(قام

---

(١) انظر: الكتاب لسيبويه (١٢/١)، شرح ابن عقيل (١٩/١).

(٢) وهذا على رأي النحاة، فالكلام عندهم عبارة عن اللفظ المفيد فائدة يحسن السكوت عليها. انظر: شرح ابن عقيل (١٩/١).




زيدٌ)، أو جملتين ربط بينهما حرف شرط حتىٰ صارا كالجملة الواحدة، ولذلك أحدهما لا يفيد مع حرف الشرط، ولو اقتصرت علىٰ قام ولم تقل زيد لم تفد أيضاً، وهذا معنىٰ قول ابن جني يخرج الكلام عن كونه كلاماً بالزيادة وبالنقصان[1].

❋ **البحث الثاني: عن الواضع:**

واللفظ إما أن يدل بذاته، وهو قول عباد بن سليمان.

أو بالوضع من الله فيكون توقيفاً، وهو مذهب الأشعري وابن فورك[2].

أو من الناس فيكون اصطلاحاً، وهو قول أبي هاشم وأتباعه[3].

أو بعضه من الله وبعضه من الناس، وفيه قولان: منهم من قال ابتداؤها اصطلاح والباقي توقيف.

ومنهم من عكس وقال: القدر الذي لا يقع الاصطلاح إلا به توقيف والباقي اصطلاح، وهو قول الأستاذ أبي إسحاق.

وجمهور المحققين اعترفوا بجواز الكل إلا الأول فإنه باطل، إذ لو كانت ذاتية لاهتدىٰ كل إنسانٍ إلىٰ كل لغة، ولما اختلفت باختلاف النواحي.

وحجته: أنها لو لم تكن كذلك، لكان التخصيص ترجيحاً من غير مرجح[4].

---

(١) انظر: الخصائص لابن جني (٢٠/١).

(٢) انظر: جمع الجوامع مع تشنيف المسامع للسبكي (٣٩٣/١).

(٣) انظر: المعتمد (١١/١).

(٤) وهو دليل عباد بن سليمان ومن وافقه. انظر: التحصيل من المحصول لسراج الدين الأرموي (١٩٤/١).




قلنا: إن كان الواضع هو الله، فتخصيصه كتخصيص إيجاد العالم بوقت دون غيره، وإن كان الناس فكتخصيص شخص بعلم دون غيره من غير مناسبة بينهما، بل على ما خطر بالبال.

وأما الباقي فضعيف على ما بحثت فلا وجه إلا التوقف.

لنا: أن الله تعالى قادرٌ على أن يخلق فيهم علماً ضرورياً بالألفاظ والمعاني، وأن واضعاً وضعها لها، وهذا يدل على إمكان التوقيف.

ويصح من الواحد والجمع أن يضع لفظاً لمعنى، ثم يعرف الغير بالإشارة كحال الأخرس، والوالدات مع أطفالهن فيكون اصطلاحاً، وهذان الدليلان هما دليل إمكان التوزيع، ولا يمكن القطع مع الاحتمال.

وحجة التوقيف من وجوه[1]:

أحدها: قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، ويلزم أن تكون الأفعال كذلك؛ لعدم القائل بالفصل، ولأن التكلم بالأسماء وحدها متعذر، ولأن الاسم من السِّمَةِ وهي العلامة، والأفعال والحروف كذلك فيها أسماء، وإنما التمييز من تصرف النحاة دون أهل اللغة.

ولأن الله ذمَّ قوماً على تسميتهم بعض الأشياء من غير توقيف بقوله: ﴿إِنۡ هِيَ إِلَّآ أَسۡمَآءٞ سَمَّيۡتُمُوهَآ﴾ [النجم: ٢٣]، فيدل على أن غيرها توقيفي وإلا لما صح الذم.

وثالثها: قوله: ﴿وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ وَأَلۡوَٰنِكُمۡ﴾ [الروم: ٢٢] وليس المراد اللحمانية لعدم اختلافها؛ ولأن بدائع الصنع في غيرها أكثر، فتعين اللغات.

(١) انظر: نفائس الأصول (٤٥١/١)، التحصيل (١٩٥/١).

رابعها: لو كانت اصطلاحية لاحتيج في التخاطب بوضعها إلىٰ الاصطلاح ، فإن اللفظ لا يدل بذاته ، فيلزم الدور أو التسلسل فكانت توقيفاً.

خامسها: لو كانت اصطلاحية ؛ لارتفع الأمان عن تبدل الشرع ؛ لجواز تغيرها بالاصطلاح ، ولا يلزم من التبديل الشهرة ، كما لم تلزم في معجزات الرسول ﷺ ، وأمر الإقامة أنها مثنىٰ أو فرادىٰ.

والجواب عن الأول: لِم لا يكون المراد من التعليم إلهام الوضع فإن التعليم فعل يصلح أن يترتب عليه العلم لا إيجاد العلم ، وإلا لما صح علمته فلم يتعلم.

سلمنا أنه إيجاد العلم ، لكن العلم الحاصل بعد الاصطلاح من إيجاد الله تعالىٰ كما عُرف ، أو نقول: المراد أن علم آدم أن الخيل للكرِّ ، والجمال للحمل ونحو ذلك ، فإن كل ما تُعرف ماهيته فهو اسم ، وتخصيص الأسماء بالألفاظ عُرفٌ حادثٌ.

سلمنا أنها للألفاظ ، فلِم لا تكون هذه الألفاظ مصطلحاً عليها قبل آدم فعلَّمه ذلك المصطلح ؟.

وعن الثاني: إنما ذمهم لتسميتهم إياها آلهة معتقدينها كذلك.

وعن الثالث: إذا خرجت الجارحة عن الإرادة فتحمله علىٰ القدرة علىٰ الوضع ، أو علىٰ مخارج الحروف فعليك الترجيح.

وعن الرابع: الاصطلاح لا يفتقر إلىٰ سبق توقيف كما في تعلم الولد من والديه.

سلمنا ذلك فلِم لا يقال: هذه اللغة اصطلاحية ، وكان قبلها لغة توقيفية.




وأما الخامس: فسيأتي الجواب عنه.

وحجة الاصطلاح من وجهين، **أحدها:**

أن التوقيف لا بد فيه من واسطة بين الله والبشر، وهذا يقتضي تقدم البعثة على التوقيف، وقد قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤]، فتكون اللغة مقدمة.

الثاني: أنها لو كانت توقيفية لافتقرت إلى توقيف آخر متسلسل، فإنها ليست معلومة ضرورة، وإلا لما وقع الاختلاف، أو نقول العلم الضروري في غير العاقل محال فإنه لا يمكنه معرفة كل هذه الألفاظ العربية والتركيبات العجيبة، ولو علمها العاقل ضرورة أنه تعالى وضعها لكان عالماً به تعالى ضرورة وحينئذٍ يبطل التكليف.

والجواب عن الأول: لا نسلم توقف التوقيف على البعثة؛ لجواز خلق العلم الضروري لهم بأن غيره تعالى وضع اللفظ لمعناه ـ وهو الجواب عن الثاني ـ وعلى هذا لا يكون العلم به تعالى ضرورياً، أو نسلم ذلك؛ ولكن هذا ينافي التكليف بمعرفته دون سائر الأشياء، فلِم قلت: إنه باطل؟ ولِم لا يجوز أنه تعالى معلوم الوجود ضرورة لبعض العقلاء؟.

سلمنا هذا القسم فلِم لا يجوز في غير العاقل؟ ولِم لا يجوز أن يعلم المجنون بالعلم الضروري بعض الأحكام الدقيقة؟.

قلت: لأن الخالق للعلوم عندنا هو الله تعالى وهو قادر على ذلك، وحجة الأستاذ وغيره من القائلين بالتوزيع وجوابه يوجد فيما ذكرناه.

* البحث الثالث: عن الموضوع وهو اللفظ:

لما كان الواحد منَّا لا يستقل بجميع حاجاته اضطر كل واحدٍ إلىٰ أن يُعرِّف صاحبه ما في نفسه؛ لتحصيل التعاون، فاختاروا الأصوات المخصوصة طريقاً؛ لأنها أسهل وأفيد.

أما أسهل فلأنها تتولد من كيفية مخصوصة في إخراج النَّفَسِ الذي لا بد منه، وأما أفيد فلأنها حال ما توجد تنعدم فيحصل الغرض، ولا يقف عليها من لا يُراد وقوفه، بخلاف الكتابة، ولأنها أعم بخلاف الإشارة فإنها قاصرة عن إفادة الغرض فيما لا يمكن الإشارة إليه كذات الله تعالىٰ والمعدم، وعندما يجتمع الطعم واللون في محل وأُريد أحدهما، ولأن المعاني كثيرة، فيفضي إلىٰ عسر ضبط العلامات إن جعل لكل معنىً علامة، أو وقوع الاشتراك في أكثرها إن لم تكن كذلك[1].

* البحث الرابع: عن الموضوع له وهو المعنىٰ

وفيه فروع:

الأول:

أنه لا يجب أن يكون لكل معنىً لفظ بل لا يجوز؛ لأن المعاني غير متناهية، فإن كان الوضع علىٰ الانفراد لزم وجود ألفاظ غير متناهية، وإن كان علىٰ الاشتراك لزم أن يكون بعض مدلول بعض الألفاظ غير متناهٍ، وإلا لكان غير المتناهي غير مدلول، وقد فرضناه مدلولاً هذا خُلفٌ.

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٤٦٩/١).




ومحالٌ في حقنا أن نعقل ما لا نهاية له تفصيلاً ، فلا يمكن الوضع بإزائه ، ثم من هذه المعاني ما لا تشتد الحاجة إليه ، فيجوز خلو الوضع عنه ، ومنها ما تشتد فلا يجوز ؛ لأن الداعي والقدرة علة لوجود الفعل كما عُرِف(١) .

الثاني:

أنه ليس الغرض من الوضع إفادة اللفظ المفرد لمعناه ؛ لأن إفادته له موقوف على العلم بكونه موضوعاً له ، وهذا موقوف على العلم بالمسمى ، فلو توقف العلم بالمعنى على اللفظ لزم الدور ، وإنما الغرض أن يفاد باللفظ المركب ما تركب من معاني المفرد ، وليس العلم بالمعنى المركب موقوفٌ على العلم بالوضع له حتى يلزم الدور كما لزم في المفرد ، بل على العلم بوضع المفرد لمعناه ، فمتى تليت تلك الألفاظ المفردة بحركاتها الدالة على النِسب الخاصة جُعل العلم بذلك المعنى المركب لا محالة .

قلت: فبان لك من هذا أن دلالة المفرد وضعية ، ودلالة المركب عقلية ، وأن التركيب لا يغير معاني الألفاظ المفردة ، وإلا لما حصل الغرض المطلوب ، وهذه قاعدة عظيمة النفع عامة الوقوع فاعرف .

الثالث:

أن اللفظ ما وضع للدلالة على المعاني الخارجة ، بل على الصور الذهنية ، بدليل اختلاف السمعية عند اختلاف الذهني وإيجاد الخارجي ، كما لو ظنناه حجراً ثم طائراً ثم إنساناً ، وكذا في المركبات ؛ لأن قولك (زيدٌ قائمٌ) لا يفيد قيامه في الخارج ، وإلا استحال الكذب بل الحكم بقيامه ، فإنْ طابق علْمُنا وجودَه

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٤٧٢/١) ، الإحكام للآمدي (١٩/١) .




في الخارج وكان صدقاً وإلا كان كذباً.

الرابع:

أن اللفظ المشهور لا يجوز أن يكون موضوعاً لمعنىٰ لا يعرفه إلا الخواص، كقول مثبتي الأحوال[1]: (أن الحركة معنًىٰ يُوجِبُ المتحركية).

فهذا ونحوه إنْ صح فإنما يعرف بالدلائل الدقيقة للأدلة، ولفظ الحركة يعرفه كل أحد، فلا يكون موضوعاً كذلك، وإلا لزم التناقض بل لا مسمىٰ لها في اللغة إلا نفس كون الجسم منتقلاً، وهو المعروف.

*** البحث الخامس: في طريق معرفة الوضع:**

ولما كان شرعنا متلقىٰ من القرآن والأخبار وكانا عربيين، لم يكن بدٌّ من تعلم العربية، فإنَّ ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب إذا كان مقدوراً كما سيأتي، والعقل فلا يستقل بدركها كما أنها أمور وضعية بل طريقها النقل تواتراً أو آحاداً، أو ما يتركب من النقل والعقل، كما لو نُقِل إلينا أن الاستثناء جائز عن صيغ الجمع وأنه لإخراج ما لولاه لدخل، فينتج بالضرورة أن صيغ الجمع للعموم، وعلىٰ كل واحد من هذه الطرق إشكالات.

أما التواتر فمن وجهين:

أحدهما: أن المتواتر هو الألفاظ الجارية علىٰ لسان العام والخاص، كالله،

(١) الحال في اصطلاح المتكلمين: صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة، أو حال وسط بين الموجود والمعدوم، وأول من أثبت الأحوال أبو هاشم الجبائي. انظر: نهاية الإقدام (ص٧٩)، شرح المقاصد (١/٢٠٠).

والإيمان ، والكفر ، والصلاة ، والقرآن ونحوها ، والناس مختلفون في معانيها مع شدة اشتهارها والحاجة إليها اختلافاً لا يبقىٰ معه قطع بالمسمىٰ ، فقيل غير عربية ، وقيل عربية جامدة ، وقيل مشتقة ، ومن قال بالجمود أو الاشتقاق اختلفوا اختلافاً كبيراً إذ أدلتهم في ذلك متعارضة ، وكذا ما في الألفاظ ، حتىٰ إنَّ كثيراً من المحققين زعموا أن الصلاة مشتقة من الصلوين ، وهما عظما الورك[١] ، فما ظنك بغير هذه الألفاظ .

عامة ما يقال: نعلم أن لفظ (الله) مطلقٌ علىٰ الإله من غير أن نعلم أن مسماه ذاته ، أو كونه معبوداً ، أو قادراً علىٰ الاختراع ، أو ملجأ للخلق ، أو كونه بحيث تتحير العقول فيه إلىٰ غيرها من المعاني ، ولكن هذا ينفي القطع بمسماه .

الثاني: أن شرط التواتر استواء الطرفين والوسط ، وكل واحد منا حين سمع هذه الألفاظ لم يسمعها من أهل التواتر ، ولا سمعها منهم وأنهم سمعوها كذلك إلىٰ زمن الرسول ﷺ ، وهذا شيء لا يفهمه كثير من الأدباء ، بل غايتهم أن يسندوه إلىٰ كتاب مصحح أو أستاذٍ متقنٍ ، فأين التواتر ؟ .

فإن قلت: لو وُضِعت لغير ما كانت لاشتُهِر ، قلت: وضْعُ لفظةٍ بإزاء معنىٰ ليس من الأمور العظام التي يجب اشتهارها ، كما نشاهد في زمننا من الألفاظ المختلة ، والإعرابات الفاسدة ، ولا نعلم واضعها ولا زمن وضعها .

سلمناه ، فلِمَ قلت لم تشتهر ؟ بل بلغ مبلغ التواتر أن هذه اللغات إنما أُخِذت عن قوم مخصوصين كالخليل والأصمعي وليسوا معصومين ولا بالغي حد التواتر بل مقدوح فيهم كما سيأتي .

---

(١) انظر: تهذيب اللغة للهروي (١٢/١٦٦)، لسان العرب (١٤/٤٦٥).

عامة ما يقال: نعلم أن فيها صدقٌ قطعاً، ولكنَّ هذا لا يفيد القطع في معين، فالإشكال باقٍ.

أما الآحاد فمن وجوه:

أحدها: أنه لا يفيد إلا الظن، فيلزم أن لا يحصل القطع بشيء من مدلولات القرآن والأخبار، وهو خلاف الإجماع.

الثاني: أن الظن إنما يحصل إذا سلمت الرواية عن القدح، ورواة اللغة مجروحون؛ لأن أجلَّ الكتب في ذلك سيبويه، وقد قدح فيه الكوفيون وفي صاحبه أظهر من الشمس.

وأورد المبرد كتاباً[1] في القدح فيه، وهو من أجلِّ البصريين، وكذا (العين) أطبق الجمهور على القدح فيه، وأورد ابن جني في (الخصائص) باباً في قدح كبار الأدباء وتكذيب بعضهم البعض، وقال: (لغة أهل الوبر أصح من لغة أهل المدر)[2] قدحاً في الكوفيين، ورُوِي أن رؤبة وأباه كانا يرتجلان اللغة.

وقال المازني: (ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم)[3].

وكان الأصمعي خليعاً مشهوراً بزيادة اللغة.

(١) صنف أبو العباس المبرد كتاباً في القدح في كتاب سيبويه سماه (مسائل الغلط)، فانتصر كثير من النحويين لسيبويه وردوا على المبرد ونقضوا آراءه وألفوا عدة مصنفات في ذلك منها: (الانتصار لسيبويه على المبرد) لابن ولاد النحوي (ت: ٣٣٢هـ) انظر: مقدمة محقق كتاب الانتصار د. زهير سلطان (ص٦).

(٢) انظر: الخصائص لابن جني (٢/٤٦٩).

(٣) انظر: الخصائص لابن جني (١/٢٨١).




والعجب أن الأصوليين لم يبحثوا عن أحوال رواة النحو واللغة كما فعلوه في الأخبار مع أنها هي الأصل في الاستدلال بالنصوص.

الثالث: أن هذه اللغات قد تطرق إليها النقص، كما روىٰ ابن جني بإسناده عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: (كان الشعر علم قومٍ لم يكن لهم أصح منه فاشتغلوا عنه في الإسلام بالجهاد، فلما اطمأنوا لم يذكروا منه إلا الأقل)[1] ومثله[2] عن ابن العلاء، إلىٰ غير ذلك مما يدل علىٰ كثرة تغير اللغة.

والصحابة مع عنايتهم بأمر الدين، عجزوا عن ضبط ما هو أظهر من ذلك، كالإقامة، والجهر، ورفع اليدين، فكيف اللغات والأعراب الذي لا وقْع له في قلوبهم، وإنما اشتُغِل بحفظها وتدوينها بعد الصحابة والتابعين.

وأما المركب فإنما ينتج أن لو امتنع التناقض علىٰ الواضع، وذلك موقوف علىٰ العلم بأن الله تعالىٰ هو الواضع، فإن قلت: انعقد الإجماع علىٰ صحة هذا الطريق، قلت: ثبوت الإجماع سمعيٌ وهو موقوفٌ علىٰ ثبوت اللغة.

والجواب: أن اللغة والنحو منها المتداول المشهور، والعلم الضروري حاصل بأنها في الأزمنة الماضية موضوعة لمعناها المشهور كلفظ السماء والأرض، وأكثر لفظ القرآن ونحوه من هذا القبيل، فلأجله قامت الحجة به، والألفاظ الغريبة قليلة جداً، فلا جرم لا يُتمسك بها في القطعيات بل في الظنيات، وأما الإجماع وإن كان سمعياً، فثبوته بآيٍ وأخبارٍ معلومة اللغات قطعاً، فزال الإشكال.

---

(١) رواه السيوطي بسنده عن ابن سيرين عن عمر رضي الله عنه. انظر: المزهر في علوم اللغة وأنواعها للسيوطي (١/١٩٦).

(٢) وهو قوله: (ما انتهىٰ إليكم مما قالت العرب إلا أقلُّه، ولو جاءكم وافراً لجاءكم علمٌ وشعرٌ كثير). انظر: المزهر (٢/٤٠١).




الباب الثاني
في تقسيم الألفاظ



واللفظ إما أن تعتبر دلالته بالنسبة إلىٰ تمام مسماه، وهو المطابقة، أو إلىٰ ما يكون داخلاً فيه من حيث هو كذلك، وهو التضمن، أو إلىٰ ما يكون خارجاً عنه من حيث هو كذلك، وهو الالتزام، وإنما قلنا من حيث هو كذلك احترازاً عما يدل عليه وعلىٰ التمام بالمطابقة علىٰ وجه الاشتراك[١].

واعلم أن دلالة الأول وضعية، والباقيان عقليان، وأن اللزوم الذهني الظاهر شرط في دلالة الالتزام لا موجب، ولا نظر إلىٰ اللزوم الخارجي؛ لأن الجوهر والعرض متلازمان في الخارج ولا إطلاق، والصواب متنافيان وقد يطلق أحدهما علىٰ الآخر، ثم الدال بالمطابقة إما أن لا يدل شيء من أجزائه علىٰ شيء حين هو جزؤه وهو المفرد، أو يدل كل واحد منهما وهو المركب، أو البعض دون البعض وهو غير واقع؛ لأنه ضمٌّ مهملٍ إلىٰ مستعمل.

ولنرجع إلىٰ التقسيم فنقول: أما المفرد فيمكن تقسيمه من ثلاثة أوجه:

❊ **الأول**: أن المفرد إما أن يمنع نفس تصور معناه من الشركة وهو الجزئي، أو لا يمنع وهو الكلي، ثم المعنىٰ الكلي إن كان تمام الماهية، فهو المقول في جواب (ما هو)، وإن كان جزؤها أو خارجاً عنها، فهما الذاتي والعرضي.

---

(١) انظر: المستصفىٰ (ص٢٥)، الإحكام للآمدي (١/١٥)، روضة الناظر (١/٧٠).




والمقول في جواب (ما هو) إن كان ماهية شيء واحد، فهو الماهية بحسب الخصوصية، وإن كان ماهية أشياء فلا بد أن يختلف في التعين، فإن كان معه اختلاف في شيء من الذاتيات، فهو المقول في جواب (ما هو) بحسب الشركة.

فتمام المشترك بينها من الأمور الداخلة، هو تمام الماهية المشتركة، إذ أعم منه ليس تمام المشترك، والأخص ليس مشتركاً، والمساوي إن ساواه في الماهية، فهو هو لا غيره، وإن ساواه في اللزوم دون المفهوم لم يكن تمام المشترك، وإن لم يكن معه اختلاف، فهو المقول في جواب (ما هو) بحسب الشركة والخصوصية.

فتمام المشترك هو تمام ماهيات كل واحد منهما، إذ لو اختلفا في أمرٍ ذاتي لما كانت المخالفة في التعين فقط، ثم الذاتي إن كان تمام الجزء المشترك فهو الجنس، أو تمام المميز فهو الفصل، أو تمامهما فهو النوع، فإن لم يكن كذلك فهو جزء الجزء، وهو إما جنس الجنس أو فصله، أو فصل الفصل أو جنسه، فالأجناس تترتب متصاعدة إلىٰ جنس الأجناس، والأنواع متنازلة إلىٰ نوع الأنواع، والعَرَضُ إما يلزم الماهية أو الشخصية، أو الشخصية أو لا واحد منهما، ثم اللازم يكون بوسط وغير وسط، والوسطيات لا بد أن تنتهي إلىٰ غير ذي وسط، وإلا لزم الدور أو التسلسل، وغير اللازم يكون سريع الزوال وبطيئه، وقد يعتبر العرض من حيث اختصاصه بنوع فيكون خاصة، أو من حيث وجوده في غيره فيكون عرضاً عاماً، فاعرفه[١].

❊ التقسيم الثاني:

المفرد إن لم يستقل بمعناه فهو الحرف، وإن استقل ودل علىٰ أحد الأزمنة

(١) انظر: الإحكام للآمدي (١/١٧)، التقريب لحد المنطق (ص٢٠).




الثلاثة فهو الفعل، وإلا فهو الاسم، ولو قلت: إن استقلَّ وتعرض لزمن وجود المعنى فهو فعل دخل فيه الاصطباح، وإن لم يتعرض فهو اسم خرج منه.

ثم الاسم إن كان للجزئي ولم يستقل بالدلالة فهو المضمرات، وإلا فهو العَلَم، وإن كان للكلي فهو إما لنفس الماهية وهو اسم الجنس عند النحاة، أو لموصوفية أمرٍ مجهول دون خصوصيتها وهو المشتق، وقد يكون الاسم مدلوله نفس الزمان كاليوم، أو الزمان أحد أجزائه كالاصطباح، أو لا شيء منهما كالسواد.

* التقسيم الثالث:

والمفرد إما أن يتحد لفظه ومعناه، أو يتكثَّران، أو اللفظ دون المعنى، أو بالعكس، فهذه أربعة أقسام:

أما الأول: فإن كان نفس تصور المعنى مانعاً من الشركة فهو العَلَم أو المضمر ولا بد من الأخير، وإن لم يمتنع وكان حصوله في المشتركات بالسوية فهو المتواطئ، وإلا فهو المشكِّك كالوجود للخالق والمخلوق.

وأما الثاني والثالث: فهو المتباين، والمترادف، فهذه الثلاثة مشتركة في عدم الاشتراك، فهي نصوص.

وأما الرابع: فإن كان قد وضع لهما جميعاً ويدل عليهما بالسوية، فهو بالنسبة إليهما معاً مشترك وإلى كل واحد مجمل؛ لأن موضوعيته لهذا وحده وذاك وحده معلوم، فكان مشتركاً من هذا الوجه، أما أنَّ المراد هذا أو ذاك فغير معلوم فكان مجملاً.




وإن لم يدل بالسوية فهو بالنسبة إلىٰ الراجح ظاهر، وإلىٰ المرجوح مؤوَّل، وإن وُضع لأحدهما ثم نُقِل لا لمناسبة فهو المرتَجَل، وإن كان لمناسبة ويدل علىٰ الثاني أقوىٰ فهو المنقول إما شرعاً أو عرفاً علىٰ حسب الناقل.

وقد يكون العرف عاماً كالدابة أو خاصاً كاصطلاح طوائف العلماء، وإن لم يدل أقوىٰ كان بالنسبة إلىٰ الأول حقيقة وإلىٰ الثاني مجاز، ومن جهات النقل المشابهة ويسمىٰ المستعار.

تنبيه:

الظاهر يشارك النصَّ في الرجحانية إلا أن النصَّ مانعٌ من النقيض، ويسمىٰ القدر المشترك بينهما محكماً، والمجمل والمؤوَّل يشتركان في عدم الرجحانية غير أن المؤوَّل مرجوح، والقدر المشترك بينهما المتشابه.

وأما المركب فالغرض منه الإفهام فإن أفاد بالذات طلب ذكر ماهية فهو الاستفهام، وإن كان طلب تحصيل أو امتناع باستعلاء فهو الأمر والنهي، وبالخضوع السؤال، وبالمساواة التماس، وإن لم يفد ذلك الطلب واحتمل التصديق فهو الخبر، وإلا فهو علىٰ أقسام تُعلم بالاستقراء كالتمني والترجي، والقسم هذا كله في دلالة المطابقة.

أما دلالة الالتزام فهي للمفرد والمركب، أما المفرد فتارة يتأخر اللازم كاستعداد الكناية للفظ الإنسان، وتارة تتقدم وهو المسمىٰ بالاقتضاء سواءٌ عُلِم التقدم عقلاً لقوله ﷺ «رُفِع عن أمتي الخطأ..»[1] فإنه غير مرفوع فلا بد من

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه، برقم: ٢٠٤٣ (١/٦٥٩). انظر: نصب الراية للزيلعي (٢/٦٤)، التلخيص الحبير لابن حجر (١/٦٧١).




تقدير، أو شرعاً كقوله (أعْتِق عبدك عني) فإنَّ العتق شرعاً لا يقع عنه إلا في ملكه، واللازم للمركب إما من متممات معناه كتحريم الضرب لتحريم التأفيف عند من لا يُثبته بالقياس، أو لا يكون كذلك، فيكون إما ثبوتياً كلزوم صحة صوم من أصبح جنباً، لقوله تعالىٰ: ﴿فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ﴾ إلىٰ قوله: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وإلا لاستبقىٰ من الليل قدر إمكان الغسل، أو عدمياً كدلالة تخصيص الشيء بالذكر علىٰ نفيه عما عداه.

تتمة:

من الألفاظ ما مدلوله مفرد، أو مركب، وكل واحد منهما إما دال علىٰ معنىٰ، أو غير دال.

فالدال علىٰ المفرد الدال كالكلمة، فإنها تدل علىٰ الاسم والفعل والحرف، وهي لفظٌ مفردٌ دالٌ، وكذا القول، والكلام، والأمر، والنهي، والعام والخاص، وسائر أسماء الألفاظ، والدال علىٰ المفرد والغير دال كحروف المعجم، إذ الألف تدل علىٰ الشكل المعني ولا له معنىٰ ألبته، والدال علىٰ المركب الدال كالخبر يتناول (زيدٌ قائمٌ)، وهو لفظٌ مركبٌ دالٌ، والأشبه أن المركب الغير دال غير واقع؛ لأن التركيب للإفادة فحيث لا إفادة لا تركيب فاعرفه.



الباب الثالث
في الاشتقاق والنظر في ماهيته وأحكامه

أما الماهية فقال الميداني[1]: (أن تجد بين اللفظين تناسباً في المعنىٰ والتركيب فترُدَّ أحدهما إلىٰ الآخر) فلا بد من اشتراك في الحروف الأصلية ووضع الاسم لمعنىٰ ثم يكون للآخر نسبة إلىٰ ذلك المعنىٰ ومن تغيير يلحق الآخِر منهما، وهو إما بزيادة حرف وحركة، أو نقصانهما، أو نقصان أحدهما، أو زيادة أحدهما، أو اجتماع النقص والزيادة من جنس أو جنسين، فهذه الأقسام الممكنة وهي تسعة وعلىٰ اللغوي طلب الأمثلة.

أما الأحكام ففيها مسائل:

❁ الأولى:

حيث صَدَق المشتق صدق المشتق منه؛ لأنه جزء منه، ومتىٰ صدق الكل صدق الجزء، خلافاً لأبي علي وأبي هاشم الجبائيين، فإنهما يطلقان اسم العالم والقادر والحي علىٰ الباري سبحانه ولا ينسبان له علماً ولا حياة ولا قدرة، قالوا: لأنها معاني موجبة لهذه الصفات وصفات الله تعالىٰ واجبة قديمة فلا تُعلل، إلا أن هذه الشبهة مُغالطةٌ علىٰ ما عُرِف في علم الكلام.

وأما أبو الحسين فلا يجعلها معلولة، بل يقول: (العالميَّة نفس العلم)

(١) أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري الأديب.

فيكون له علم وقدرة، فلا خلاف معه.

❁ المسألة الثانية:

الأقرب أن دوام المشتق منه شرط؛ لكون المشتق حقيقة، خلافاً لأبي هاشم وابن سينا؛ لأن بعد انقضاء الضرب يصدق أنه ليس بضارب؛ لأنه جزء من ليس بضاربٍ في الحال فلا يصدق أنه ضارب؛ لأنه نقيضه عرفاً.

فإن قيل: لا نسلم صدق الجزء، فإنَّ حكم الشيء وحده غير حكمه مع غيره.

سلمنا صدقه ولكن من شرط المناقضة اتحاد الوقت، فَلِم قلت: أنَّ (هو ضاربٌ) نقيضه؟ سلمنا دليلكم ولكنه معارضٌ بأنَّ الضارب من وُجِد منه الضرب، وهو أعم من الحصول في الحال أو الماضي بدليل تقسيمه إليهما، ولا يلزم من انتفاء المضاربة في الحال انتفاء نفس المضاربة.

الثاني: لو كان الدوام شرطاً، لما كانت النعوت من المصادر السيالة حقيقةً كالمتكلم والمخبر، وكذا اليوم والأمس وما يجري مجراه؛ لأن الكلام عبارةٌ عن جملة الحروف، وهي لا تجتمع في الوجود، ولا يقال الكلام اسمٌ لكل حرف منها، ولا أنه شرط فيما يمكن حصوله دون ما لا يمكن، ولا أن الشرط حصوله إما مجموعه أو آخر جزء منه، ولا أن هذه الألفاظ غير حقائق.

أما الأول: فلأنه خلاف إجماع أهل اللغة؛ ولأن الجزء من الخبر ليس خبراً، وجزء اليوم والشهر ليس يوماً ولا شهراً، وكذا الثاني والثالث لم يقل به أحد.

وأما الرابع: فلأن اللفظ إما حقيقة أو مجاز ولا بد له من حقيقة، وليست هذه الألفاظ حقائق في غيرها بالضرورة فتكون حقيقة فيها.




الثالث: لو كان الدوام شرطاً لما سمي الشخص مؤمناً حقيقة حال خلوه عن مباشرة التصديق أو العمل أو مجموعهما على اختلاف في الإيمان.

والجواب عن الأول: أن مدلول المركب ليس إلا المركب الحاصل من مدلول المفرد واتحاد الزمان لا نزاع في شرطيته، ولكن استعمال أحدهما في تكذيب الآخر دليل الاتحاد؛ ولأن كلمة (ليس) لسلب مدلول الأول، فيجب تناولهما للزمن الواحد، وليس هو الماضي ولا المستقبل، فتعين الحاضر.

وفي المعارضة الأولى: أن تقسيمهم إلى الماضي والحال يبطل تقسيمهم إلى الحال والاستقبال.

وعن الثانية: أن الشرط حصوله بمجموعه أو آخر جزء منه كما في المصادر السيالة، بخلاف الثوابت المصادر، ودعوى الإجماع ممنوع.

وعن الثالثة: لا نسلم انتفاء اللازم بدليل أنه لا يقال لأكابر الصحابة كفرة، لأجل كفرٍ كان، ولا لمن كان نائماً نائمٌ وهو يقظان، ولو كان إطلاق الإيمان بطريق الحقيقة لأطلق عليهم غيره فاعرفه.

❁ المسألة الثالثة: المعنى القائم بالشيء هل يجب أن يشتق له منه اسم؟[1].

والحق إن كانت المعاني لا أسماء لها كأنواع الروائح والطعوم، لا يجب، وإن كان لها أسماء فظاهر مذهب المتكلمين منَّا وجوبه لها، ولا يجوز لغيرها، خلافاً للمعتزلة فيهما، فإنهم يسمون الله تعالى متكلماً بكلام يخلقه في جسم، وعند أصحابنا لو خلقه فيه يسمى به دون خالقه.

(١) انظر: نفائس الأصول (٢/٦٥٣)، بيان المختصر (١/٢٤٩).

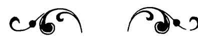
واحتجت المعتزلة: بأن القتل والجرح والضرب قائم بالمقتول والمجروح، ولا يسمىٰ محله قاتلاً ولا جارحاً بل المسمىٰ به غير محله.

فقيل لهم: ليس الجرح الأثر الحاصل بالمجروح، بل عبارة عن تأثير قدرة القادر فيه وهو قائم بالفاعل.

أجابوا: أنه لا معنىٰ لتأثير القدرة إلا وقوع المقدور، ولو كان أمراً ورآه لكان إما قديماً فيلزم تقدم المؤثر مع حدوث الأثر، أو محدثاً فيفتقر إلىٰ تأثير آخر ويتسلسل، وهما محال.

والذي يؤكده أن الله تعالىٰ خالق العالم، واشتقاقه من الخلق وهو المخلوق المنفصل الذات عن الله تعالىٰ، إذ لو كان الخلق غير المخلوق، لكان إما قديماً فيلزم قدم العالم، أو محدثاً فيفتقر إلىٰ خلق آخر ويتسلسل؛ ولأن المفهوم من المشتق أنه ذو ذلك المشتق منه، وهذا لا يقتضي قيامه لمن له الاشتقاق؛ ولأن اللابن[1] والتامر والمكي والحداد مشتقة منها.

قلت: فسكوت الشيخ عن الجواب عن شبههم دليل علىٰ عجزه عن الجواب أو رضي بمذهبهم، والمعتمد بما قدمناه أن الجرح عبارة عن معنىٰ قائم بالجارح أثَّر في المجروح، وقولهم: لو كان التأثير محدثاً افتقر إلىٰ تأثير آخر ممنوعٌ، بل يفتقر المؤثر، أما أن ذلك المؤثر تأثير فلا نسلِّم[2].



(١) لفظ يطلق علىٰ صاحب اللبن أو من عنده لبن كثير. انظر مقاييس اللغة لابن فارس (٥/٢٣١).
(٢) انظر الإحكام (١/٥٦).

❁ المسألة الرابعة:

مفهوم الأسود شيء ما له السواد دون أن يُعلم أنه جسم أو لا ، فإن عُلِم إنما يُعلم بطريق الإلزام ، إذ لو كانت الجسمية جزء المفهوم لكان قولنا الأسود جسم كقولنا الجسم ذو السواد جسم[(١)].



(١) لأنك لا تفيد بالخبر شيئاً لم يستفد من المبتدأ. انظر نفائس الأصول (٢/٦٨٤).

الباب الرابع
في الترادف والتوكيد والتابع

والفرق بينها أن المترادفين يفيدان معنىً واحداً، والمؤكِّد يفيد تقوية الأول، والتابع لا يفيد وحده، كقولنا: شيطان ليطان[(١)].

والمترادفة: هي الألفاظ المفردة الدالة علىٰ معنىً واحد باعتبار واحد، فالاسم والحد ليسا مترادفين للتركيب في الحد، وكذا الصارم والمهند، بل هما صفتان متباينتان، وكذا الناطق والفصيح؛ لأنهما صفة وصفة للصفة، والداعي إليه إما التسهيل والإقدار علىٰ الفصاحة، ووزن الشعر بأحدهما عند امتناع الآخر، ورعاية القلب والسجع وسائر أصناف البديع، والتمكن من تأدية المقصود بأحدهما عند امتناع الآخر، ومن الناس من أنكره وزعم أن كل ما ظُنَّ ترادفه فهو متباين كتباين الصفات أو الصفة مع الموصوف.

ومنهم من قال: الأصل عدم الترادف لإخلاله بالفهم التام؛ لاحتمال كون المعلوم للسامع غير المعلوم للمتكلم، فربما يفهم غير ما أراد؛ ولأنه يقتضي تعريف المعرَّف، وهو خلاف الأصل.

والكلام مع منكريه إما في جوازه أو وقوعه في لغتين ثم يشتهر الوضعان وهو الأكثر، وذلك معلوم بالضرورة أو وقوعه في لغة واحدة وهو الأقل،

---

(١) انظر: التحصيل (١/٢٠٩)، نفائس الأصول (٢/٦٩١).

والتعسفات التي يذكرها الاشتقاقيون في دفع ذلك في لغة واحدةٍ، واحدةٌ مما لا يستند بصحتها عقل ولا نقل[1].

فرعان:

* **الأول**: أحد المترادفين إذا كان أظهر كان بالنسبة إلىٰ الخفي شرحاً له، وفي زعم كثير من المتكلمين أنه لا معنىٰ للحد إلا ذلك وهو تبديل لفظٍ بأوضح منه، وهذا صحيح في الماهية المفردة فقط إذا حاولنا تعريفها بدلالة المطابقة.

* **الفرع الثاني**: الأظهر في أول النظر وجوب صحة إقامة كل واحد من المترادفين مقام الآخر كما أن مفادهما واحد.

قال الشيخ: والحق أنه لا يجب؛ لأن قولك: (خرجت من الدار) لو أُبدِلت لفظة (مِن) بمرادفها من الفارسية لم يصح، هذا الامتناع جاء من قِبل اللفظ لا المعنىٰ، فلِم لا يجوز مثله في لغة واحدة[2]؟

قلت: والحق أن ذلك واجب في الأسماء والأفعال لاستقلالها بمعانيها، أما الحرف فيجوز أن يمتنع معناه عند إضافته إلىٰ شيء دون شيء فلا يجب[3].

أما التأكيد[4] فهو إما تكرير لفظ كان ذلك اللفظ بعينه كقولك (لأفعلنَّ كذا

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٢/٦٩١)، الإحكام (١/٢٣)، الإبهاج (١/٢٤١).

(٢) وأورد القرافي مثالاً أوضح مما ذكر الرازي فقال: (وقد وجدت في لغة العرب ما يغني عن التقليد وهو مثال لذلك؛ لأن أئمة اللغة قالوا: صلىٰ ودعا مترادفان، مع أنه يجوز أن يقول: صلىٰ عليه، فيركب صلىٰ مع لفظ علىٰ في طلب الخير للمدعو له، ولو ركبت دعا مع علىٰ في طلب الخير، فقلت: دعا عليه لم يصح، وانعكس المعنىٰ للشر). نفائس الأصول (٢/٧٠٤)، انظر: المحصول (١/٢٥٦).

(٣) ذهب النقشواني كذلك إلىٰ تفصيلٍ آخر. انظر: نفائس الأصول (٢/٧٠٥).

(٤) انظر: التحصيل (١/٢١١)، نهاية السول (ص١٠٦).

لأفعلنَّ) أو تكرير معنىٰ، وهو إما أن يختص بالمفرد كـ(النفس) و(العين)، أو المثنَّىٰ كـ(كِلا) و(كلتا)، أو الجمع نحو (أجمعون، أكتعون، أبتعون، أبصعون) وَ(كل) وهي أم الباب، ومنه المقدم علىٰ الجُملِ كصيغه ونحوها.

وخالف في صِيَغِهِ الملحدة الطاعنين في القرآن[1]، وجوازه عقلاً معلوم بالضرورة، لما فيه من شدة الاهتمام بالشيء، واستقراء اللغات كلها يدل علىٰ وقوعه، ولكن حمله علىٰ فائدة زائدة أولىٰ، فيجب المصير إليه إذا أمكن.



(١) وإنكار الترادف فقط ليس سبباً للإلحاد وإنما ما صاحبه من الطعن في القرآن ووصفه بأن فيه حشو مما يدل علىٰ عبث الواضع تعالىٰ الله عما يقولون علواً كبيراً.

الباب الخامس
في المشترك

وهو اللفظ الموضوع لمعنيين مختلفين أو أكثر، وضعاً أولياً من حيث هما مختلفين[١].

فإن المتواطئ يدل على الماهيات المختلفة، لا من حيث هي مختلفة، وخرج منه الدال على الشيء وغيره بالمجاز؛ لأنه ليس لوضع أولي[٢].

إذا عرفت ماهيته فلا شك في إمكانه، ووقوعه:

أما الأول: فلأن غرض المتكلم كما يتعلق بتعريف شيء على التفصيل، فكذا يتعلق به على الإجمال تجهيلاً للسامع؛ لفعل الصديق رضي الله عنه لما سأله الكافر عن رسول الله ﷺ فقال: (رجلٌ يهديني السبيل)[٣].

أو لا يكون على ثقة من أحدهما بعينه، فيُطْلِقُ لفظاً يحتملهما ثم أيَّهما شاء قال: (هذا أردت)، فلا يظهر كذبه ولا جهله.

ولأن الاشتراك قد يكون بوضع قبيلتين، ثم يشيع الوضعان من غير تمييز الواضعين، وبهذا التقدير تندفع ما تذكر من مفاسد الاشتراك.

وأما الثاني: فمن الناس من أنكره، وزعم أن ما ظُنَّ اشتراكه فهو متواطئ،

---

(١) انظر المستصفى (ص٢٦)، المحصول (١/٢٦١).
(٢) انظر: المستصفى (ص٢٦)، الإحكام (١/١٩)، نهاية السول (ص١٠٧).
(٣) أخرجه البخاري (٥/٦٢) برقم ٣٩١١.

أو مجاز في أحدهما ثم خفي، كالعين حقيقة في الجارحة المخصوصة، ثم استعير للشمس، والماء، وفي الدينار، وعين الرَّكِيَّة[1]؛ لاشتراكهم في الغرة، ومشاركة البعض في الصفاء[2].

وهذا وإن كان على بُعده محتملاً فالأغلب على الظن خلافه؛ لأنَّا عند سماع القرء يتردد بين مفهوميه الطهر والحيض، ولا تنتهي أحكام اللغات إلى القطع المانع من الاحتمال البعيد، فلا ينفي كونهما حقيقةً الآن، وهو المطلوب.

وقال قومٌ: إنه واجب؛ لأن الألفاظ متناهية كتركبها من الحروف المتناهية، والمعاني غير متناهية؛ لأن أحد أنواعها الأعداد وهي غير متناهية، والمتناهي إذا ما وُزِّع على غير المتناهي لزم الاشتراك ضرورة، ولأن الشيء والموجود لا بد منهما في اللغات؛ للحاجة إلى الألفاظ العامة، ووجود كل شيء نفس ماهيته كما عُرِف، والماهيات مختلفة فيلزم الاشتراك.

وقال قومٌ: إنه ممتنعٌ؛ لأنه مُنشأ لمفسدة اختلال الفهم على ما سيأتي.

والجواب عن القول بالوجوب: ـ بعد تسليم المقدمتين الباطلتين ـ أن المسمون لا يقصدون

إلى تسمية ما لا نهاية له؛ لعدم خطوره بالبال، ومن ادعى ذلك فقد كابر، فإذن كل لفظة مدلولها متناهي فمجموعها كذلك؛ لأن مدلول المركب هو المركب الحاصل من مدلول المفرد، وأما الألفاظ العامة فلا نسلم وجوب حصولها، ولئن سلمنا لكنَّ الوجود مشترك في المعنى.

---

(١) الركيَّة: هي البئر، انظر لسان العرب لابن منظور (١٤/٣٣٣).

(٢) انظر مقاييس اللغة لابن فارس (٤/٢٠٢).




سلمنا كلامه لكن لفظ الموجود مطلق علىٰ معنىٰ مشترك بين الكل غير الوجود.

والجواب عن القول بالامتناع: بالنقض بأسماء الأجناس فإنها لا تدل علىٰ أحوال المسميات، والأسماء المشتقة لا تدل علىٰ تعين الموصوفات، وما لزم نفيها فكذلك ههنا، وإذا ثبت إمكانه ووجوده فالطريق إلىٰ معرفته إما الضرورة كسماع لفظةٍ بإزاء معنيين صريحاً من قبيلتين وهو السبب الأكثر، أو من قبيلة واحدة وهو الأقل، أو نظراً لوجود أحد الطرق الدالة علىٰ كونه حقيقة فيهما.

وقيل: حسن الاستفهام واستعمال اللفظ لمعنيين يدل علىٰ الاشتراك وسيأتي في العموم.

ونذكر الآن مسائل:

❁ المسألة الأولى: في أقسامه:

واللفظ إما أن يكون مشتركاً بين الشيء وعدمه وهو غير واقع؛ لأنه لا يفيد إلا التردد بين النفي والإثبات، وهو معلوم بدون الوضع.

فإن لم يكن فإما أن يكون المدلول متبايناً كالقرء للطهر والحيض، أو لا يكون، وإما أن يكون أحدهما جزءاً للآخر، أو صفةً له.

والأول: كالممكن يقال لغير الممتنع وغير الضروري، وغير الممتنع أعم، فهو عليهما بالاشتراك، بل علىٰ الخاص وحده لما فيه من المفهومين جميعاً.

وأما الثاني: فكالأسود إذا سمي به أسود اللون كان مشتركاً بين اسمه

وصفته، ويتناوله بشخصه، والقار بالاشتراك أيضاً، أما لونه والقار فبالتواطؤ[1].

❁ المسألة الثانية: فيما يعين مراد اللافظ بالمشترك:

والقول الشافي: إن لم توجد مع اللفظ قرينة بقي مجملاً، وإن وُجد فهو على أقسام:

❁ **الأول**: أن يفيد اعتبار الجميع، فإن كانت المعاني متنافية كان مجملاً، وإن لم تكن وجب الحمل على الكل.

وقيل: يصار إلى الترجيح للتعارض بين المقتضي؛ للحمل على الكل، والمانع من حمله على جميع معانيه كما سيأتي، وهو خطأ؛ لأن الدليل المانع قطعي فلا يقبل المعارضة، وإن قَبِلَها فيُحْتملُ أن اللفظ موضوعٌ لهما أيضاً، أو وقع التكلم به مرتين فلا تعارض.

❁ **الثاني**: أن يفيد إلغاؤهما، فيجب الحمل على المجاز إن كان لأحدهما، وإن كان لهما وبعض الحقائق أرجح لولا الإلغاء، فإن تساوت المجازات فمجاز الراجحة أرجح، وكذا إن تفاوتت برجحانه، وإن كان برجحان الآخر وقع التعارض؛ لاختصاص كل واحد بمرجح، وإن تساوت الحقائق تعين الأقرب من المجازات، وإن لم يكن أقرب وانحصرت جهات المجاز بقي اللفظ مردداً بين المجازات؛ لامتناع حمل اللفظ على جميع معانيه حقيقة كان أو مجازاً ـ ولم يتعرض الشيخ لانحصار جهات المجاز ههنا بل في أحكام الخطاب، وذِكْرهُ ههنا أهمُّ؛ لأنه أول مذكور ـ ومن يجوِّزه يحمله على البدل، إذ اللفظ ليس عاماً حتى يحمله على الجميع. قال الشيخ ـ في أحكام الخطاب ـ: وإن لم تنحصر جهات

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٧١٤/٢).




المجاز فلا بد من دليل متين عند الكل ؛ لاستحالة إرادة غير المحصور[1].

واضطر الشيخ إلىٰ إعادة هذه التقاسيم ثَمَّ، فذكرته أنا ههنا حذراً من التطويل، وأنه أكثر فائدة.

وقال أبو الحسين: من يُجوِّز الحمل علىٰ البدل عند الحصر له أن يجوزه ههنا كما لو أُمِرْنا بذبح بقرةٍ فإنَّا مجبرون وإن تعذر الحصر[2].

القسم الثالث: أن يفيد اعتبار البعض فهذا يزيل الإجمال، وكذا إن دلت علىٰ إلغاء البعض ولم يبق إلا حقيقة واحدة، وإن بقي أكثر بقي اللفظ مجملاً.

❁ المسألة الثالثة:

يجوز حصوله في كلام الله تعالىٰ وكلام رسوله ﷺ، وهو واقعٌ اسماً وفعلاً[3] في قوله تعالىٰ: ﴿ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وَ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ ﴾ [التكوير: ١٧] مشترك إقباله وإدباره.

وحجة المخالف:

أن المقصود من الخطاب الإفهام وإلا كان عبثاً، ولا يحصل إلا بالبيان، وإلا كان تكليفاً لما لا يطاق، فإن كان البيان معه كان تطويلاً، وإن لم يكن كان تجهيلاً[4].

---

(١) انظر المحصول للرازي (١/٤١٦).

(٢) انظر المعتمد (٢/٣٤٩).

(٣) انظر: الإحكام (١/٢٢)، الفائق في أصول الفقه لصفي الدين الهندي (١/٧٢).

(٤) انظر: التحصيل (١/٢١٩)، الفائق (١/٧٣).

والجواب: على أصولنا أن الله يفعل ما يشاء، وعلى أصول المعتزلة يأتي في مسألة تأخر البيان.

❁ **المسألة الرابعة:**

مذهب الشافعي والقاضي أبي بكر والجبائي والقاضي عبد الجبار جواز استعمال المفرد المشترك في جميع معانيه(١).

واعلم أولاً أنه لا يلزم من كون اللفظ موضوعاً لمعنيين على البدل أن يكون موضوعاً لهما على الجمع، والمغايرةُ بينهما معلومةٌ ضرورةً، ولا يلزم مساواة المجموع لسائر أفراده في سائر الأحكام.

ومذهب أبي هاشم وأبي الحسين والكرخي أنه لا يجوز، إما لأمرٍ يرجع إلى القصد، أو لأمرٍ يرجع إلى الوضع، وهو المختار(٢).

قلت: وقد حكيت عنه فيما سبق ـ في آخر المسألة الثانية ـ أن من يُجوِّز حمل المشترك على معانيه يجوِّزه في المجازات أيضاً ومن لا فلا، وأن معنى

---

(١) نسب الرازي في المحصول هذا القول للقاضي أبي بكر الباقلاني، وتبعه المصنف، وبالرجوع إلى كتاب التقريب والإرشاد وفيه: (فإن قيل: فهل يجب حمل الكلمة الواحدة التي يصح أن يراد بها معنى واحد ويصح أن يراد بها معنيان على أحدهما أو عليهما بظاهرها أم بدليل يقترن بها؟، قيل: بل بدليل يقترن بها لموضع احتمالها للقصد بها تارة إليهما وتارة إلى أحدهما، وكذلك سبيل كل محتمل من القول وليس بموضوع في الأصل لأحد مُحتمليه)، ووجدت إمام الحرمين نسب له ما يوافق ما ذكره في التقريب، وحرر ذلك الزركشي فرجح أن القاضي يقول بالتوقف، فيحتمل أن الرازي وقف على هذا القول للباقلاني في غير التقريب، والله أعلم. انظر التقريب والإرشاد (٤٢٧/١)، انظر البرهان (١٢١/١)، البحر المحيط (٣٩٥/٢).

(٢) وهو قول إمام الحرمين والغزالي والرازي. انظر: تقويم الأدلة (ص١٠٥)، المعتمد (٣٥٢/٢)، البرهان (١٢١/١)، المستصفى (ص٢٤٠).

حمله علىٰ الجميع أنه علىٰ البدل، إذ اللفظ ليس عاماً حتىٰ يُحمل علىٰ الجميع، فإن صح ذاك وجب طرده ههنا، إذ لا فرق بين الحقيقتين والمجازين.

ثم القائلين بالمنع في المفرد بعضهم جوَّزه في الجمع، والشافعي والباقلاني[١] قالا بوجوبه إذا تجرد عن القرائن احتياطاً، وسنتكلم علىٰ القول بالاحتياط.

والمذهبان الآخران باطلان:

أما الأول: فلأن لفظ الجمع لا يفيد إلا عين فائدة الإفراد، وإذا لم تصح إفادة القرء لكِلا مدلوليه لم تصح في الأقراء لا في النفي ولا في الإثبات.

وفي طرف النفي نظرٌ؛ لأن المنع في الإثبات إنما جاء لأن الواضع ما وضعه لهما جميعاً، ولم يقم في جانب النفي دليل قاطع علىٰ أن الواضع ما استعمله.

---

(١) وحجتهم: أنه لو لم يجب فإما ألا يحمل علىٰ واحد منها ويلزم تعطيل النص، أو يحمل علىٰ واحد وهو ترجيح بدون مرجح، وهل هو للاحتياط أو لأنه عنده من باب العموم؟ اضطرب النقل فيه فمنهم من قال أنه من باب الاحتياط وعليه جرىٰ في الكتاب، ومنهم من قال أنه عندهم من باب العموم، وبه يشعر إيراد إمام الحرمين فإنَّه صدر كلامه بقوله: (ذهب ذاهبون من أصحاب العموم إلىٰ أنه محمول علىٰ جميع معانيه) وعليه جرىٰ الغزالي فقال: (الاسم المشترك بين مسميين لا يمكن دعوىٰ العموم فيه عندنا خلافاً للشافعي والقاضي) وتبعه الآمدي، ويحصل بهذا: أن حمل اللفظ علىٰ معنييه سواء كان أحدهما مجازاً أم كانا حقيقتين، هو رأي الشافعي، والتفصيل هو رأي القاضي، وهل هو للاحتياطي أو للعموم، قال السبكي: (والمختار عندنا أنه للاحتياط وكيف يكون من باب العموم ومسمىٰ العموم واحد والمشترك مسمياته متعددة، وأيضاً فالمشترك يجب أن يكون أفراده متناهية ولا كذلك العام، وأما ما يقال كيف يحسن من القاضي جعل الحمل من باب العموم وهو من منكري صيغ العموم، فجوابه أنه إنما ينكر وضعها للعموم ولا ينكر استعمالها والله أعلم). انظر: البرهان (١/١٢١)، المستصفىٰ (ص٢٤٠)، الإحكام (٢/٢٤٥)، الإبهاج (١/٢٦٤)، البحر المحيط (٢/٣٩٣).

ويمكن الجواب عن هذا: بأن النفي لا يفيد إلا رفع مقتضى الإثبات.

فإن قلت: المراد منه لا تعتَدِّي بما هو مسمى الأقراء، كان هذا وضعاً، وحينئذٍ يكون اللفظ متواطئاً لا مشتركاً.

وأما الثاني: ـ فالدليل على فساده وصحة ما أجزناه ـ أن الواضع إن لم يضعه لإفادة الجمع فلا يجوز استعماله، وإن وضعه فهو أيضاً موضوع لكل واحد من الأفراد، فاستعماله لإفادة المجموع وحده استعمالٌ له في بعض مفهوماته لا في كلها؛ لأنه حينئذٍ يكون مشتركاً بين ثلاثة.

وأيضاً فالحمل عليه ترجيحٌ من غير مرجحٍ، فلا يجوز ولا يجب، واستعماله لإفادة المجموع والإفراد محال؛ لأن معنى إفادته للمجموع أن الاكتفاء لا يحصل إلا بهما، ومعنى إفادته المفرد أن الاكتفاء يحصل بكل واحد منهما، وذلك جمع بين النقيضين، فثبت أن الامتناع لأمرٍ يرجع إلى الوضع، وهو كونه مشتركاً لا لأجل القصد، وإذا امتنع فكيف يجب[1]؟.

واحتجوا على الجواز: بأن الله تعالى أطلق لفظ الصلاة وأراد به الرحمة منه والاستغفار من الملائكة في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦].

وكذا قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ إلى قوله: ﴿وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الحج: ١٨] فأراد به الخشوع؛ لأنه المتصور من الدواب، ووضع الجبهة على الأرض من كثير من الناس؛ لأن غيرهم يوجد منه الخشوع، فلما خصهم بالذكر دلَّ أنه أراد الوضع المذكور.

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٧١٦/٢)، المستصفى (ص٢٤٠)، نهاية السول (ص١١٢).

وكذا قوله: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] أراد به الحيض والطهر ؛ لأن المرأة إذا كانت من أهل الاجتهاد فقد أُريد منها ما يؤدي اجتهادها إليه منهما بدلاً عن الآخر.

وقال سيبويه: (الويل لك، دعاءٌ وخبر)[1] فجعله مفيداً لهما.

والجواب عن هذا كله ـ لو صح ـ: أن هذه الألفاظ موضوعة للمجموع أيضاً وإلا استعمالاتها في غير موضوعها، وحينئذٍ يكون اللفظ مستعملاً في بعض موضوعاته لا كلها[2].

خاتمة:

الأصل عدم الاشتراك، بمعنىٰ أنه الأغلب علىٰ الظن إذا دار الأمر بين الاشتراك وعدمه، ويدل عليه أنه السابق إلىٰ فهم أرباب اللسان، ولو اعتدلا لما حصل الفهم إلا بعد الاستكشاف، ولما أفاد التمسك بالقرآن والأخبار ظناً فضلاً عن العلم ؛ لاحتمال كونه مشتركاً وأن المراد غير ما ظهر لنا.

ولأن أكثر الألفاظ مفردة، وإلا لما حصل الفهم في أكثر الأحوال، والاستقراء يدل عليه وذلك يفيد الظن.

فإن قلت: الفعل يستعمل في الخبر تارة، وفي الدعاء والأمر أخرىٰ، وصيغة المضارع مشتركة بين الحال والاستقبال، وصيغ الأمر مشتركة بين الندب والوجوب، وكتب النحو مشحونة بأن الحروف مشتركة، والاشتراك في الأسماء واقعٌ فتكون الغلبة للمشترك.

---

(١) انظر الكتاب لسيبويه (١/٣٣١).

(٢) انظر: نفائس الأصول (٢/٧١٧)، نهاية الوصول (١/٢٤٢).

قلت: العبرة بالأسماء وهو نادرٌ فيها ؛ ولأن مفاسد الاشتراك إن لم تقتضي منعه فلا أولىٰ من أن تجعله مرجوحاً ، فإنه لا يُحصِّل الفهم للسامع ؛ لتردده بين مفهوماته ، وقد لا يَسْتكشِفُ عن المراد لهيبة المتكلم ، أو تعذر الوصول إليه ، وربما ذكره لغيره فيحمله علىٰ معنىٰ آخر .

هذا هو السبب الأعظم في وقوع الأغلاط ، والمتكلم يحتاج إلىٰ بيانه بلفظ المفرد فيقع المشترك ضائعاً ، وربما اعتمد علىٰ أن السامع متنبه للقرينة وهو غافل عنها ، ومن هذه المفاسد كثير لا يحصىٰ .

ولأن حاجة الإنسان إلىٰ المفرد ضرورية ، فإنه لا يستقل عنهم أمره دون مساعدة ، فيحتاج إلىٰ تعريفه ، ولا دال إلا بالمفرد .

نعم إن دعت حاجة إلىٰ مشترك للإجمال ، فذاك يحصل بلفظ الترديد ، فظهر أن المفرد أرجح في الذهن والوجود ، وهو المطلوب[1] .



(١) انظر: نفائس الأصول (٢/٧١٩) ، التحصيل (١/٢١٧) ، نهاية الوصول (١/٢٢٨) .

الباب السادس
في الحقيقة والمجاز

وفيه مقدمة وأقسام، أما المقدمة ففيها بحثان:

* **الأول: في حدهما**[1]:

والأحسن ما ذكره أبو الحسين فقال:

(الحقيقة: ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به ـ فشمل جميع الحقائق ـ والمجاز: ما أفيد به مصطلحاً عليه غير ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضعة؛ لعلاقة بينهما)[2].

والقيد الآخر لم يذكره ولا بد منه، وإلا كان وضعاً جديداً، والأول يجب حذفه عند من لا يشترط في المجاز السماع.

فإن قلت: هذا باطلٌ بتسمية الشجاع أسداً فإن التعظيم لا يحصل إلا بجعله أسداً تقديراً، فقد أفاد المعنىٰ الأول وهو مجاز.

قلت: يكفي في التعظيم أن تُقدَّر له مثل قوة الأسد لا لكونه أسداً.

وقال أبو عبدالله البصري:

أولاً: المجاز ما لا ينتظم لفظه بمعناه إما لزيادة كقوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] أو لنقصٍ كـ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] أو لنقل كالأسد

(١) انظر: أصول السرخسي (١/١٧٠)، الإحكام (١/٢٦)، التمهيد (٢/٢٤٩).
(٢) المعتمد لأبي الحسين البصري (١/١١).

للشجاع، والحقيقة بالضد[1].

ثم قال آخر: (الحقيقة ما أقرت في الاستعمال على أصل وضعها، والمجاز بالضد)[2].

وهذا فاسدٌ؛ لأنه يُخرج من حد الحقيقة الحقيقة العرفية والشرعية، ويدخلان في حد المجاز، وعلى العكس منه المجاز العرفي فليس حداً لمطلق الحقيقة، ويلزم أن يكون لفظ السماء في الأرض والأرض في السماء مجاز، وكذا الأعلام المنقولة.

وقال عبد القاهر: (الحقيقة ما أُريد بها ما وقعت له في وضعِ واضعٍ وضعاً لا يستند إلى غيره)[3]، والمجاز بالضد، وهو قريب مما ذكرنا فهو فاسد أيضاً.

والأول خطأ؛ لأن الكلام بوجود الكاف يدل على نفيه سبحانه، ومن غير إضمار الأهل سؤالٌ للقرية، ثم نُقل إلى ما هو المراد، فكيف يكونان قسمين للنقل وهو لا بد منه في المجاز إما بنقل نفس الصيغة أو بزيادة أو نقص يوجبان تغيير معنًى أو إعراب، فقولك: (جاء زيدٌ وعمرو) لما لم يوجب الإضمارُ شيئاً منهما لم يكن مجازاً فاعرفه.

❊ البحث الثاني: في اشتقاقهما:

والحقيقة: فعيلة من الحق وهو الثابت؛ لأنه يُذكر في مقابلة الباطل وهو المعدوم، والياء فيها لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية الصرفة، وهذا الوزن

---

(١) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (١/١٣).
(٢) وهو من كلام ابن جني. انظر: الخصائص (٢/٤٤٤).
(٣) أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني (ص٣٥٠).




يكون للفاعل والمفعول، فالحقيقة إذن بمعنى الثابتة أو المثبتة[1].

وأما المجاز فهو مَفْعِلٌ من الجواز الذي هو التعدي أو الإمكان[2] الذي هو قسيم الوجوب والامتناع، وإلى الأول يرجع حاصله؛ لتردد الممكن بين الوجود والعدم فكأنه منتقل، والمستعمل في غير موضوعه الأصلي شبيه بالمنتقل.

فنشأ من هذا البحث مسألة: وهو أن لفظَيْ الحقيقة والمجاز بالنسبة إلى مفهوميهما مجازٌ بحسب اللغة حقيقةٌ بحسب العرف؛ لأن الحق هو الثابت ثم نُقل إلى العقد المطابق؛ لكونه أولى بالوجود من غير المطابق، ثم إلى القول المطابق، ثم إلى استعمال اللفظ في موضوعه الأصلي؛ لكونه تحقيقاً له فيكون مجازاً في الرتبة التالية، وكذا المجاز؛ لأن التعدي والعبور إنما هو من صفات الأجسام، ولأن بناء المفعِلِ لا يكون حقيقة في الفاعل بل في المصدر والموضع فقط، فإطلاقه على اللفظ المنتقل مجاز، وإن أخذناه من قسيم الامتناع أمكن جعله حقيقة؛ لأن اللفظ موضع يجوز فيه أن يُستعمل لغير موضوعه الأصلي، هذا أنْ لو كان إطلاق الجواز على الممكن بطريق الحقيقة، لكن بينَّا أنه إنما يسمى به؛ لأنه كالمنتقل.

هذه المقدمة أما الأقسام ففي أحكامها، وهي ثلاثة:

الأول: فيما يخص الحقيقة من الأحكام: وفيه مسائل:

❁ المسألة الأولى: في إثبات الحقيقة اللغوية:

وههنا معاني وُضع لها ألفاظ ولا شك أنها قد استعملت فيها، وهذا معنى الحقيقة، واعتمد الجمهور على أن اللفظ إما حقيقة أو مجاز ولابد له من حقيقة،

(١) انظر: مقاييس اللغة (٢/١٥)، الصحاح (٤/١٤٦١).
(٢) انظر: مقاييس اللغة (١/٤٩٤)، الصحاح (٣/٨٧٠).

وهذا ضعيفٌ ؛ لأن المجاز لا يستدعي إلا وضعاً سابقاً لمعنىً غيره ، والوضع الأول لا حقيقة ولا مجاز كما سيأتي[1].

❁ المسألة الثانية: في الحقيقة العرفية:

وهي اللفظة المستعملة عرفاً في غير ما وُضعت له إما خاصاً كاصطلاح طوائف أهل العلم في الكسر ، والنقض ، والجمع والفرق ، والجوهر ، والعرض ، والرفع والنصب ، أو عاماً وهو منحصر في اشتهار المجاز بحيث تُستنكر معه الحقيقة ، أو أن يُخصص الاسم ببعض مسمياته كالدابة ، والملك ، والجن ، والقارورة ، والخابية .

فإنها مأخوذة من: الدبيب ، والألوكة ـ وهي الرسالة[2] ـ والاجتنان ، والاستقرار[3] ، والخبأ ، ثم اختص بشيء معين ، وما لم يكن علىٰ هذين الوجهين لم يثبت عن أهل العرف العام ، فلا يجوز إثباته ، ويدل علىٰ كونها حقيقة وجود علامات الحقيقة فيها .



(١) ألفاظ مستعملة في معانٍ ، وتلك الألفاظ إن كانت موضوعة لتلك المعاني فقد حصل الغرض ، وإن لم تكن كذلك فيلزم أن تكون مجازات فيها حيث إنها ليست أعلاماً عليها لكنَّ ذلك لا يمكن ؛ لأن المجاز لا يصح إلا بوجود علاقة بين المعنىٰ الأصلي والمعنىٰ المجازي ولا يمكننا إثبات المجاز إلا بتلك العلاقة ولا يتم ذلك إلا بالعلم بالموضوع الأصلي ولكون هذه الألفاظ لم يُعلم . انظر نهاية الوصول (١/٢٦٣).

(٢) وأصله مألك من الألوك وهي الرسالة ثم قلبت وقدمت اللام ، فقيل: ملأك ، ثم تركت الهمزة لكثرة الاستعمال . انظر: الصحاح (٤/١٦١١).

(٣) وأنكر ابن فارس أن يكون أصل القارورة لاستقرار الماء . انظر: مقاييس اللغة (٥/٨).




❁ المسألة الثالثة: في إثبات الحقيقة الشرعية(١):

وهي: اللفظة المستفاد من الشرع وضعها لمعنىٰ سواء كان اللفظ والمعنىٰ مجهولاً عند أهل اللغة أو معلوماً، لكن لم يضعوه له، ولا شك في إمكانه(٢).

---

(١) ترجم بعض الأصوليين لهذه المسألة بـ(الحقيقة الشرعية هل هي واقعة أم لا؟) كما في (المحصول)، ومنهم من ترجم لها بـ(الأسماء الشرعية) كابن الحاجب في (المنتهىٰ)، والبيضاوي في (المنهاج)، وقد قسمت المعتزلة اللفظ إلىٰ ديني وشرعي، فالأسماء الدينية ثلاثة: الإيمان والكفر والفسق، وهي عندهم مستعملة في الشرع في غير المعنىٰ اللغوي حقيقة ومجازاً، وغرضهم أن الشرع استعملها في غير ما استعملها الواضع اللغوي، ولهذا أثبتوا الواسطة بين الإيمان والكفر ـ لذلك قال الشيخ أبو إسحاق: أن هذه أول مسألة نشأت في الاعتزال، وفيها قالت المعتزلة بمنزلة بين المنزلتين، أي جعلوا الفسق منزلة متوسطة بين الكفر والإيمان لما علموا أن الإيمان في اللغة التصديق، والفاسق موحد ومصدق، فقالوا: هذه حقيقة الإيمان في اللغة ونُقل في الشرع إلىٰ من يرتكب شيئاً من المعاصي، فمن ارتكب شيئاً منها خرج عن الإيمان، ولم يبلغ الكفر ـ وأما الشرعية فهي عندهم أسماء لغوية نقلت في الشرع عن أصل وضعها إلىٰ أحكام شرعية، كالصلاة والحج والزكاة والصيام، فزعموا أن هذه الأحكام إنما حدثت في الشرع، ونقلت إليها هذه الأسماء من اللغة، وقد اختلف المثبتون في وقوع الأسماء الشرعية أنه هل وقع النقل فيها مطلقاً سواء تعلقت بأصول الدين كالإيمان أو فروعه أو إنما وقع في فروعه فقط؟ فذهب المعتزلة إلىٰ أن النقل وقع فيها مطلقاً إلا أنهم فرقوا بينهما في التسمية، فخصوا اللفظ المتعلق بالفروع بالشرعي، وبأصول الدين بالديني، وذهب الشيخ أبو إسحاق وابن الصباغ إلىٰ أن النقل إنما وقع في فروع الشريعة فقط، فعلم من هذا أن الفرعية محل وفاق، وإنما الخلاف في الدينية، وعكس ابن السمعاني فحكىٰ الخلاف في الشرعية والقطع بالمنع في الدينية، فقال في (القواطع): (وصورة الخلاف في الصلاة والزكاة والحج والعمرة ونحو ذلك، والمشهور: الأول)، وآخر الأقوال في المسألة التوقف وهو للآمدي. انظر: شرح اللمع (١/١٨٣)، التلخيص (١/٢٠٩)، قواطع الأدلة (١/٢٧١)، المحصول (١/٢٩٨)، الإحكام (١/٣٥)، منهاج الوصول (ص٧٦)، البحر المحيط (٣/٢٠).

(٢) انظر: الإحكام (١/٢٧)، نهاية الوصول (١/٢٦٥).

أما الوقوع فقد أنكره القاضي مطلقاً، والمعتزلة أثبتوه مطلقاً، وقسموه إلىٰ أسماء الأفعال كالصوم والصلاة، وإلىٰ أسماء الفاعلين كالمؤمن والكافر ويسمون الآخر بالدينية تفرقة بينهما، والمختار أن إفادة هذه الألفاظ لمعانيها مجازٌ لغوي، وإلا لما كان القرآن كله عربياً[1].

فإن قلت: هذا يقتضي أن تكون مستعملة فيما استعملته العرب، وهو باطلٌ بالاتفاق، فإنَّ الصلاة لا يراد بها في الشرع نفس الدعاء، وما هي مستعملةٌ فيه لا يقتضيه دليلكم، فيكون فاسد الوضع.

سلمنا صحته لكنَّ هذه الألفاظ في الجملة ألفاظٌ عربيةٌ، وإن لم تكن إفادتها لمعانيها عربياً، فانقطعت الملازمة.

سلمنا أنها ليست عربية، فلِم لا يكون القرآن عربياً؟

فإن الثور الأسود لا يَخرُجُ عن كونه أسودُ شعراتٌ بيضٌ يسيرةٌ فيه، وكذا الشِّعْرُ الفارسي إذا وُجدت كلمات عربية.

سلمنا خروج كله، فلما يمتنع والآيات لا تدل علىٰ كل القرآن بل علىٰ مسماه؟

وهو مشترك بين الكل والبعض؛ لأنه مأخوذ من القرْأة أو القرء وهو الجمع، ولهذا لو حلف لا يتلو قرآناً حنث بآيةٍ واحدةٍ، ولأنه يصح أن يقال كل القرآن وبعض القرآن ولو كان اسماً للكل فقط لكان تكريراً والبعض نقضاً، ولأن الله تعالىٰ قال في سورة يوسف: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا﴾ [يوسف: ٢] يعني تلك السورة.

(١) انظر: التقريب والإرشاد (١/٣٥٢)، المعتمد (١/١٤)، المحصول (١/٢٩٩).




سلمنا دلالة ما ذكرتم على أن الكل عربي، لكنه مُعَارَضٌ بأن الحروف المذكورة في أوائل السور ليست عربية، والمشكاة من لغة الحبشة.

والاستبرق والسجيل فارسيان وقد عُرِّبا، والفسطاط من لغة الروم.

سلمنا دلالة هذا على مذهبكم لكنه مُعَارَضٌ إجمالاً وتفصيلاً:

أما الإجمال: فلأن في الشرع معانٍ لم تعرفها العرب، ولا بد من تعريفها بأسامي، وحينئذٍ يكون وضعاً شرعياً لا عربياً.

وأما التفصيل: فلأن الإيمان في اللغة: التصديق، وفي الشرع: فعل الواجبات؛ لأن الإيمان هو الإسلام، وإلا لما كان مقبولاً ممن ابتغاه لقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ [آل عمران: ٨٥].

ولأنه تعالى استثنى المسلمين من المؤمنين، ولو كانوا غيرهم لما صح الاستثناء.

والإسلام هو الدين لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ [آل عمران: ١٩] والدين عبارة عن فعل الواجبات، لقوله تعالى بعد ذكر هذه الأشياء: ﴿وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ﴾ [البينة: ٥].

وكذا قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] أي صلاتكم.

ولأن الله تعالى جمع بين الإيمان والشرك فقال: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴾ [يوسف: ١٠٦] والذي يمكن أن يجامعه العمل لا التصديق.

ولأن الله تعالى أمر نبيه أن يستغفر للمؤمنين، فقد حصر الإيمان فيهم بقوله:

﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾ إلىٰ قوله ﴿ فَإِذَا ٱسْتَـْٔذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَن لِّمَن شِئْتَ مِنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمُ ﴾ [النور: ٦٢].

ولو كان الإيمان هو التصديق لاستغفر للفاسق، لكنه يستحق الذم واللعنة لا الاستغفار؛ ولأن الله تعالىٰ يُدخِل كثيراً من العصاة المصدقين النار، ومن يدخله النار فقد أخزاه بالآية؛ ولأن الشخص يوصف بالإيمان حال ما لا يكون مصدقاً.

وصحة المشتق تستدعي قيام المشتق منه كما تقرر؛ ولأن المصدق بالجبت والطاغوت ليس مؤمناً، ومن صدق الله تعالىٰ ثم سجد للشمس لا يكون مؤمناً، وهكذا الصلاة في اللغة المتابعة كالمُصلَّىٰ في السبق[(١)]، أو من الدعاء كما قال:

* وصلَّىٰ علىٰ دنِّها وارْتَسَم *[(٢)]

أو من الصَّلا وهو عظم الورك؛ لأن رأس المتأخر يكون عند ورك المتقدم، ولا تفيد في الشرع من هذه المعاني، بل لا يخطر بالبال عند سماعها، مع أن صلاة الأخرس لا دعاء فيها، ومن فارق الدعاء لا يقال فارق الصلاة، والمنفرد والإمام ليس رأسه عند صَلَا أحدٍ، وكذا الزكاة والصوم عبارة عن الزيادة ومطلق الإمساك، ولا يُفهم شيء منها عند الإطلاق بل وُضِعا للتنقيص والإمساك مع النية، فدل علىٰ أنها حقائق شرعية.

---

(١) المُصلَّىٰ: الذي يتلو السابق، لذلك يقال: صلَّىٰ الفرس، إذا جاء مُصلِّياً، وهو الذي يتلو السابق، لأن رأسه عند صَلَاه، يعني: رأسه عند عظمي ورك الآخر. انظر: الصحاح (٢٤٠٢/٦)، مختار الصحاح (ص١٧٨).

(٢) هذا الشطر للشاعر الجاهلي الأعشىٰ بن ميمون من قصيدة يمدح فيها قيس بن معد يكرب، وهي من المتقارب، انظر ديوان الأعشىٰ الكبير (ص٣٥).

والجواب: أن ما ذكرناه من الدليل يدل على أنها مستعملة فيما استعملته العرب، أما أنها بطريق الحقيقة فممنوع، فلا يكون فاسد الوضع.

وبيانه: أنَّ من المجاز المشهور تسمية الكل باسم البعض، والدعاء أحد أجزاء الصلاة بل هو الجزء المقصود، لما فيه من التضرع والخضوع، فإن كان هذا مذهب المعتزلة وإلا فهو مردود عليهم بالدليل، هذا إن لم نشرط في المجاز السماع، فإن هذه الهيئة لم تكن معلومة لهم، وإن شرطناه، فهذه الصورة مندرجة تحت تنصيصهم على جواز إطلاق اسم الجزء على الكل وهو الجواب عن معارضتهم بطريق الإجمال وعما تمسكوا به آخراً في الصوم، وأما الزكاة فلأنها سبب للزيادة، وإن كانت تنقيصاً، وهو أحد جهات المجاز.

قوله هذه اللفظة عربية وإن لم تكن إفادتها لمعناها عربياً.

قلنا: معنى اللفظ العربي أنه مستعمل عند العرب لمعناه إذ اللفظ ليس عربياً لذاته.

قوله: كما يخرج القرآن بألفاظ قليلة عن كونه عربياً.

قلنا: لأنه لا يكون مجموعه عربياً، وأما الثور الأسود والشِّعْرُ الفارسي فلا نسلم الإطلاق عليهما حقيقة، والدليل عليه جواز الاستثناء.

قوله: القرآن اسم للبعض والكل.

قلنا: أجمعت الأمة على أن الله ما أنزل إلا قرآناً واحداً، وما ذكروه من الوجوه الأربعة يعارضه مُعارضٌ بقولهم في كل سورة وأنه آية من القرآن.

وأما الحروف المذكورة في أوائل السور فعندنا هي أسماء للسور، وباقي

الألفاظ التي ذكروها لا مانع من كونها عربية وإن كانت موجودة في غيرها من اللغات، أو نقول خُصَّ فيها الدليل فبقي ما عداه.

وأما قوله: ﴿وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾ [البينة: ٥] لا يجوز عوده إلىٰ ما سبق؛ لأن الجمع لا يسمىٰ بذلك الذي هو لفظ الواحد؛ ولأنه لفظٌ مذكرٌ فلا ينصرف إلىٰ إقامة الصلاة، فلا بد من إضمار فنضمر (الدين) أو (الإخلاص) وهو أولىٰ من إضمار (الذي أُمرتم به) لأن قوله تعالىٰ: ﴿مُخْلِصِينَ﴾ دالٌّ علىٰ الإخلاص، وأيضاً فإضمارهم يؤدي إلىٰ تغيير اللغة دون إضمارنا، وأما قوله تعالىٰ: ﴿لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] فالمراد منه التصديق بوجوب تلك الصلوات، وأما قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [الأنفال: ٢] فلا نسلم أنه للحصر، ولئن سلمناه لكنه معارض بالآيات الدالة علىٰ الإيمان محله القلب، والآيات الدالة علىٰ الأعمال الصالحة مضافة إلىٰ الإيمان ومعطوفة عليه، وكذلك الآيات الدالة علىٰ الإيمان بجامع المعاصي، وهو الجواب عن جميع الآيات التي ذكروها.

وأما أن صحة المشتق تستدعي قيام المشتق منه فهو لازم عليهم فيمن لا يباشر عمل الجوارح، وأما التصديق بالجبت والطاغوت ونحوه، فنعلم بالضرورة أن الإيمان في الشرع هو التصديق بأمرٍ خاص وهو ما علم مجيء محمد ﷺ به من أمر ديني(١).

ثم اعلم بعد هذا كله أن الأصل عدم النقل والتغيير بالمعنىٰ الذي فسر به عدم الاشتراك، وله من أدلته الوجه الأول وبالاستصحاب، ولأن النقل يتوقف علىٰ الوضع الأول ونقله والوضع الثاني، والموقوف علىٰ مقدمة واحدة أرجح.

(١) انظر: المعتمد (١/١٨)، المحصول (١/٢٩٨).

فروع ثلاثة:

*** الأول:**

لا شك في ثبوت التواطؤ في الأسماء الشرعية ، والحق أن الاشتراك واقع ؛ لأن لفظ الصلاة مستعمل في معاني لا يجمعها جامع واحد ، والأظهر أن الترادف غير واقع ؛ لأنه لا حاجة إليه(١) .

*** الثاني:**

الأقرب أن الفعل الشرعي والحرف لم يوجدا ، والاستقراء دل عليه ؛ ولأن المصدر إن كان لغوياً استحال كون الفعل شرعياً ، وإن كان شرعياً كان الفعل شرعياً تبعاً له بالعرض لا بالذات(٢) .

*** الثالث:**

صيغ العقود كـ(بِعْتُ) و(اشتريتُ) ونحوه لا شك أنها صيغ إخبار في أصل اللغة ، والأقرب أنها إنشاءات حيث تستعمل لاستحداث الأحكام ، ويدل عليه أن قولك: (طالق) ليس إخباراً عن الماضي والحاضر ، وإلا لما صح تعليقه بالشروط ، ولا عن المستقبل ، وإلا لما وقع في الحال ، ولأن الله تعالىٰ أمر بالتطليق فيكون الإيقاع مقدوراً له ، ولأنه لو كان إخباراً لما وقع الطلاق في الرجعة ؛ لصدقه بدون الوقوع ، ولأن الخبر إن كان كذباً فلا أثر له ، وإن كان صدقاً وتوقف حصول الطَّالقيَّة علىٰ هذه الصيغة ـ مع أن الخبر الصدق متوقف حصوله علىٰ حصول الطَّالقيَّة ـ لَزِمَ الدور وهو محال .

---

(١) انظر: التلخيص (١/٢٠٩) ، المستصفىٰ (ص١٨٢) ، الإحكام (١/٣٥) .
(٢) انظر: نفائس الأصول (٢/٨١٧) .

وإن لم تتوقف لَزِمَ حصول الطَّالقيَّة عند وجود سببها، فإنه لا بد لها من سبب وإن لم توجد هذه الصيغة، وانتفاؤها عند انتفاء سببها وإن وجدت هذه الصيغة، وهو خلاف الإجمال، ولا يقال هذه الصيغة شرطٌ؛ لتأثير الموجب للوقوع فلا يقع بدونها؛ لأنَّا نقول هذا يلزم منه تفرّع الطَّالقيَّة عليها فيعود الدور.

❁ القسم الثاني: فيما يخص المجاز، وفيه مسائل:

❁ الأولى: في وقوعه:

ولا شك فيه، ومنهم من أنكره في المفرد؛ لأنه إن أفاد مع القرينة أو دونها فهو حقيقة لا يحتمل غيره، وإن لم يفد لم يكن شيئاً أصلاً وهذا غلط؛ لأن دلالة القرينة ليست وضعية حتىٰ تصير مع اللفظ صيغة واحدة فلا يكون مع اللفظ دليلاً.

❁ المسألة الثانية:

مع كون المجاز واقعاً فليس غالباً علىٰ اللغات، خلافاً لابن جني.

واحتج بأن قولك: (قام زيدٌ) يقتضي وجود جنس القيام منه والجنس يتناول جميع الأفراد ومعلوم أنه لم يوجد منه جميع أفراد القيام(١).

وهذا مِن ركيك الكلام؛ لأن ظن المصدر دال علىٰ أشخاص الماهية وهو غلط بل المصدر لفظٌ دالٌ علىٰ الماهية المشتركة، وهي من حيث هي لا تستلزم الوحدة ولا الكثرة.

وقال أيضاً: (ضربت عمرواً) مجازٌ؛ لأنك ما ضربته بل بعضه، فاعترض

---

(١) انظر الخصائص (٢/٤٤٩ ـ ٤٥٠).




عليه ابن متَّويه المتكلم وقال: المتألم بالضرب ليس عمرو وهذا ساقط ؛ لأن المجاز في لفظ الضرب لا التألم، وأيضاً فليس زيد هو البنية المشاهدة، بل الموجود من وقت ولادته إلىٰ حين فنائه وتلك الأجزاء قليلة ففعل الإمساس لم يقع عليها، وكذا (رأيت زيداً) فإنها غير مشاهدة ولا مرأيه بل المرأي لونه وسطحه، فهذا من المجاز المركب وهو عقلي لا لغوي كما سيأتي(١).

❁ المسألة الثالثة: في أقسامه:

وهو إما في المفرد كلفظ (الحمار) للبليد و(الأسد) للشجاع، أو المركب: وهو أن تستعمل اللفظ المفرد في موضوعه، لكن التركيب لا يكون مطابقاً للخارج كما سبق في الضرب والرؤية.

وفي القرآن: ﴿وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾ [الزلزلة: ٢].

وقال الشاعر:

أَشَابَ الصَّغيرَ وأفْنَىٰ الكبيرَ ❁ كرُّ الغَدَاةِ ومَرُّ العَشِيِّ(٢)

فالمجاز واقعٌ في النسبة لا في مدلول المفرد، وهذا هو المجاز العقلي ؛ لأن نقله عما هو مسند إليه في نفس الأمر نقلٌ لحكم عقليٍ لا لغوي.

فإن قلت لم لا يكون (أخرج) وُضِعَ في اللغة لإسناد الفعل إلىٰ القادر ؟.

قلت: لأن أمثلة الأفعال لا تدل بالتضمن علىٰ خصوصية المؤثر، وإلا لكان

---

(١) انظر: الفائق (٩٨/١).

(٢) البيت من المتقارب وهو للصلتان العبدي. انظر: الكامل للمبرد (١٣٥/٣)، العقد الفريد (١٣٨/٣).

اللفظ المفرد خبراً تاماً، وحينئذٍ يتطرق إليه التصديق والتكذيب، وليس كذلك قطعاً، ولأنه يقال أخرجه القادر فيكون تكريراً.

سلمنا أنه كذلك أما أنه للقادر المعيَّن فكلا، وإلا لزم الاشتراك اللفظي إذ المتعينات متباينة بالتعين.

فإن قلت: فهل يكون هذا كذباً؟.

قلت: لأن القرينة الحالية كعلمنا بأنه لا يكذب، أو المقالية بأن يذكر عقيب كلامه ما يدل على أن المراد غير ما أشعر به اللفظ يدل على كونه مجازاً لا كذباً[١].

وقد يقع المجاز في المركب والمفرد معاً كقوله: (أحياني اكتحالي بطلعتك) فإنه استعمل لفظيْ الإحياء والاكتحال في غير موضوعهما، ونسب الإحياء إلى الاكتحال، وفي القرآن والشِعْر من الأقسام الثلاثة كثير، ولم يتنبه الأصوليون للفرق بينها قبل تلخيص الشيخ عبد القاهر النحوي.

❁ المسألة الرابعة: في جهات المجاز:

والذي يحضرنا اثنا عشر وجهاً[٢] وهي:

ـ المجاز بسبب الزيادة والنقص، وقد ذكروا إطلاق اسم المتعلَّق كالعلم على المتعلِّق وهو المعلوم.

ـ والمجاز العرفي، كإطلاق لفظ الدابة على غير الفرس لما خصوه بها.

ـ ومجاز المجاورة، كتسمية الشراب بالكأس، والمزادة بالراوية، ويمكن

---

(١) انظر: أسرار البلاغة (ص٣٦٦).

(٢) وعدَّ صفي الدين الهندي اثنين وعشرين وجهاً. انظر: نهاية الوصول (٢/٣٤٧).

جعل هذا من باب القابل.

ـ والمجاز في المشتق بعد زوال المشتق منه.

ـ ومجاز الإمكان، كتسمية الخمر مسكراً؛ لإمكان السكر منه.

ـ ومجاز إطلاق اسم الجزء على الكل، كتسمية الزنجي أسود.

ـ وبالعكس كإطلاق العام على الخاص، وهذا أولى لملازمة الجزء للكل ولا عكس.

ـ ومجاز الضد كقوله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠] ويمكن جعله من باب المشابهة بالنسبة إلى من وصل إليه الجزاء، وحينئذٍ يسمى المستعار، كتسمية الشجاع أسداً.

ـ ومجاز إطلاق اسم المسبب على السبب، كتسمية المرض الشديد والمذلة العظيمة موتاً، ويمكن جعله من باب المشابهة أيضاً.

ـ وعكس هذا المجاز أولى؛ لأن السبب المعين يقتضي المسبب المعين لذاته بخلاف عكسه كما عرف.

والأسباب أربعة:

ـ القابل، كالوادي يطلق على الماء إذا سال.

ـ والصورة، كاليد تسمى بالقدرة.

ـ والفاعل حقيقة أو ظناً، كلفظ السماء يطلق على المطر.

ـ والغاية، كالخمر والنكاح يطلق على العنب والعقد.

فإن قلت: الغاية مؤخَّرةً فكيف جعلها سبباً؟

قلت: هي حال كونها ذهنية علة العلل، وحال كونها خارجة معلولة، ولاجتماع الأمرين فيها كان إطلاق اللفظ المجازي عليها أولى من سائر المواضع[1].

❁ المسألة الخامسة: في الداعي إلى التكلم بالمجاز والعدول عن الحقيقة:

إما لجوهر اللفظ من كونه ثقيلاً والمجاز عذب، أو لأحوال عارضة بجوهره من كون المجاز صالحاً للشعر والسجع وسائر أصناف البديع، وإما لأجل المعنىٰ، كالغائط يعبر به عن قضاء الحاجة تحقيراً، أو (السلام علىٰ المجلس السامي) كناية عنه تعظيماً، أو لزيادة البيان، كقوله: (رأيت أسداً) فإنه أبلغ من (إنسان يشبه الأسد)، ومنه المجاز المذكور للتوكيد أو لتلطيف الكلام ورشاقته، كما إذا ذكر بعض لوازم الشيء كناية عنه فإنه يحصل للنفس شعور به من وجه ولا يحصل لها كمال العلم فتلتذ بما حصل لها وتتألم لعدم حصول الباقي، فتحصل لها دغدغة نفسانية؛ لتعاقب اللذة والآلام عليها، فيحملها ذلك علىٰ طلب الكمال، ولا لذَّةَ أتمُّ من لذَّةٍ بعد ألم، ولو عبَّر عنه بلفظ الحقيقة فاتت هذه اللذة، فلهذا كان التعبير بالألفاظ المجازية أعذب من الألفاظ الحقيقية.

إذا عرفت هذا فاعلم أن المجاز إنما يدخل بالذات في أسماء الأجناس، أما العَلَمُ فليس منقولاً لعلاقة فلا يكون مجازاً، والأسماء المشتقة تابعة لأصولها، وكذا الفعل إنما يكون مجازاً إذا كان المصدر مجازاً فإن الفعل لا يفيد إلا ثبوت المصدر، فإذا لم يكن المصدر مجازاً استحال في الفعل، وأما الحرف فلا يستقلَّ بمعناه فإن ضُمَّ إلىٰ ما ينبغي وإلا كان المجاز في التركيب لا في الحرف[2].

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٢/٨٥٨)، قواطع الأدلة (١/٢٨٤)، الإبهاج (١/٢٩٩).
(٢) انظر: نفائس الأصول (٢/٨٩٣)، التحصيل (١/٢٣٤)، الفائق (١/٩٧).




❁ المسألة السادسة:

اختيار الشيخ أن صحة المجاز موقوف على السماع ؛ لأن الأسد يطلق على الشجاع دون الأبخر، وإن تشابها في البخر، وكذا النخلة تطلق على الرجل الطويل دون غيره، ولو أطلقوه لأطلقنا.

وأنا أقول: هذا الاستدلال ضعيفٌ ؛ لأن شرط صحة المجاز حصول المشابهة الظاهرة، حتى تحصل الملازمة الذهنية التي هي شرطٌ كما عُرِفَ، والبخر لا يعرفه إلا الأفراد، وكذا النخلة فإن فُرِضَ حائطٌ على استدارتها وطولها، فلا نسلِّم عدم صحة التجوز.

فإن قلت: فالرجل لا يشبه النخلة فيما ذكرت، قلت: للواضع أن يعتبر ما يرى وليس الكلام في استعماله بل في غير المنصوص[(١)].

واحتج المخالف: بالاتفاق على احتياج المجاز إلى تدقيق النظر، والنقلي لا يكون كذلك، ولأن التعظيم إنما يحصل بإعارة المعنى، فيكون الاسم تابعاً له.

والجواب: أن المستخرج بالفكر جهات جنس المجاز.

وعن الثاني: أن هذا أمر تقديري فيجوز أن يمتنع منه الواضع في بعض الصور.

وأنا أقول: لا معنى لجهات جنس المجاز إلا سبب صحة الإطلاق، فيجب أن تتعدى إلا إذا منعنا القياس في اللغات، لكن المختار الحق جوازه كما يأتي.

وأما الثاني: فليس الكلام فيما منع منه الواضع بل فيما سكت عنه.

---

(١) وخالف الرازي في ذلك النقشواني والتبريزي. انظر: نفائس الأصول (٩٠٧/٢)، تنقيح محصول ابن الخطيب للتبريزي (ص٩٦ ـ ٩٧).

❁ المسألة السابعة:

يجوز دخول المجاز في كلام الله تعالىٰ ورسوله خلافاً للأصفهاني؛ لقوله تعالىٰ: ﴿ جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ ﴾ [الكهف: ٧٧]، ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ ﴾ [الفجر: ٢٢] ومعلوم أنه ليس المراد ظواهرها.

واحتُجَّ بأنه يُلبِسُ، ولو خاطب الله به يسمىٰ متجوزاً، ولأن العدول عن الحقيقة ينبئ عن العجز؛ ولأن كلام الله حقٌ ولكل حقٍ حقيقة.

والجواب: لا التباس مع القرينة وأسماء الله توقيفية، وبتقدير عدم التوقيف، لفظ التجوز يوهم فعل ما لا ينبغي.

ولا نسلم العجز، بل لأغراض ذكرها.

وأنَّ كلامه حقٌ فصحيحٌ، بمعنىٰ أنه صدق لا كون اللفظ مستعملاً في موضوعه.

وبعد هذا كله فالأصل هو الحقيقة؛ لاتفاق أهل اللسان علىٰ الحمل عليها عند الإطلاق. ولأن المجاز يتوقف علىٰ وضعٍ ونقلٍ وعلة النقل، ولا تتوقف الحقيقة إلا علىٰ وضع فتكون أغلب وجوداً.

ولأن الأصل إما المجاز وهو باطلٌ بإجماع الأمة أو لا شيء منهما، فيلزم منه أن لا يُفهم شيء من كلام الله تعالىٰ إلا بعد الاستكشاف، وأن يصير كلام الله كله مجملاً، وهو خلاف الإجماع(١).

ولأن المجاز يُحمل عليه مع القرينة، فعند تجرده إما أن يقول الواضع

---

(١) انظر: اللمع (ص٧)، المستصفىٰ (ص٨٤)، بيان المختصر (١/٢٣٢)




احملوه عليهما، أو على أيِّهما، أو على هذا بعينه، أو ذاك بعينه، وهذا الاقتسام كله حقيقة أو نسكت، فنحمل على الحقيقة لعدم القرينة، وهذا برهانٌ قاطعٌ.

فرع:

إذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح، فالحقيقة أولى عند أبي حنيفة، والمجاز أولى عند أبي يوسف(1).

وقيل: هما سيان فلا بد من مرجح، وهذا هو الذي اختاره في المعالم، وعزاه إلى الشافعي(2).

۞ القسم الثالث: في أحكام تعمهما:

❊ المسألة الأولى:

لا شك أن اللفظ قد يكون حقيقة ومجازاً بالنسبة إلى معينين، وفي معنى واحد بالنسبة إلى وضعين، فإن لفظ الدابة في الحمار حقيقة لغوية، ثم صار مجازاً عرفياً لقلة الاستعمال، ولفظ الغائط في قضاء الحاجة ـ على العكس ـ لكثرة الاستعمال.

أما بالنسبة إلى وضعٍ واحدٍ فمجازٌ إذ النفي والإثبات لا يكون من جهة واحدة.

❊ المسألة الثانية:

دلالة اللفظ قد تخلو عن الحقيقة والمجاز وذاك في الأعلام وكذا الوضع الأول؛ لأنه شرط لهما فلا يكون واحداً منهما، لكنَّ اللفظ متى كان مجازاً فلا

---

(1) انظر أصول الشاشي (صـ51، 52، 53)، أصول السرخسي (1/184).

(2) انظر المعالم في علم أصول الفقه للرازي (ص42).

بد له من حقيقة لا عكس، والعلة ظاهرة[1].

قلت: وهذا تناقضٌ إذ المجاز لا يستدعي إلا وضعاً سابقاً، وقد قال: أنه ليس حقيقة، والعجب منه كيف يقول مع أنه أنكر على الجمهور لما استدلوا بالمجاز على وجود الحقيقة اللغوية وزيَّف قولهم بما ذكرت[2].

❁ المسألة الثالثة: فيما يفصل الحقيقة عن المجاز:

وهو: إما الضرورة، كتنصيص الواضع، أو ذكر خواصه، أو الاستدلال.

وهو في الحقيقة إن سبق المعنى إلى فهم أهل اللغة، أو تراهم عند إرادة الإفهام مقتصرين على ألفاظ مخصوصة؛ لأن الحقيقة ما استحقت المعنى، ولولا أنهم علموا استحقاقها إياه لما سبق إلى فهم، ولما اقتصروا على تلك الألفاظ.

والمجاز بالضد، أو تعلق اللفظ بما يستحيل تعلقه به[3]، كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، أو استعمل اللفظ فيما تركوا استعماله فيه، فيكون مجازاً عرفياً، كلفظ (الدابة) إذا استعمل في الحمار[4].

وذ[كر][5] الغزالي فروقاً أُخَرَ ضعيفةً[6]:

---

(١) انظر: الإحكام (٣٣/١)، بيان المختصر (٢٠٠/١).

(٢) انظر: المحصول (٢٩٥/١).

(٣) هذا الوجه من وجوه فصل الحقيقة عن المجاز ذكره الرازي في المحصول وقد تبع فيه أبا الحسين البصري، وزيَّفه صفي الدين الهندي. انظر: المحصول (٣٤٥/١)، نهاية الوصول (٣٩٠/٢)، المعتمد (٣٢/١).

(٤) انظر: التلخيص (١٨٨/١)، روضة الناظر (٥٠٣/١)، الفائق (١٠٢/١).

(٥) ما بين المعقوفتين غير موجود في الأصل أثبته من المحصول. انظر: المحصول (٣٤٦/١).

(٦) انظر المستصفى (ص١٨٦).




أحدها: الاطراد دليل الحقيقة، كـ(عالم) لما صدق على ذي علم صدق على كل ذي علم، ولم يصح (وأسأل البساط) كما صح ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾.

وثانيها: الاشتقاق، فالأمر لما كان حقيقةً في القول اشتق منه الأمر والمأمور، والفعل لما لم يكن لحقيقةٍ فيه لم يشتق منه.

وثالثها: اختلاف صيغ الجمع على الاسم يدل على المجاز في أحدهما، كالأمر الحقيقي يُجمَعُ على أوامر، وإن أريد به الفعل فعلى أمور.

ورابعها: إذا استعمل المعنى المتعلق بالغير فيما لا يتعلق بشيء كان مجازاً، كالقدرة المتعلقة بالمقدور إذا أطلقت على البيان الحسن.

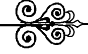
والكل ضعيفٌ، فإن الدعوى العامة لا تصح بالمثال الواحد، ولأن الاطراد إن أراد به الاستعمال في جميع مواضع نصِّ الواضع، فالمجاز بهذه المثابة.

وإن أراد في موضع لم يَنُصَّ عليه لغير مشاركةٍ كان خطأً، وإن كان لمشاركةٍ فهذا هو القياس في اللغات، وهو لا يقول به.

وبتقدير صحة القياس، فالاطراد لا يمكن، إذ ربما منع منه مانع عقلي أو شرعي أو لغوي، كإطلاق لفظ الدليل على الله تعالى من غير تقييد عند من يجعله حقيقة في فاعل الدلالة لما كثر استعماله في نفس الدلالة، وكإطلاق لفظ الفاضل والسخي عليه ـ وإن كان حقيقة ـ كما منع الشرع، وكإطلاق لفظ الأبلق في غير الفرس.

فإن قالوا: الأبلق موضوعٌ لهذا المتلوِّن مع كونه فرساً.

قلنا: اجعلوا هذا عذراً في كل مجاز لا يطرد.

وأما الثاني: فينتقض بقولهم للبليد حمارٌ، وللجميع حُمُرٌ، وعكسه الرائحة حقيقة في معناها وإن لم يُشتق منها اسم.

وأما الثالث: فلا إشعار له ألبته.

وأما الرابع: ـ وهو أضعفها ـ فلاحتمال كون اللفظ له تعلق بحسب إحدى حقيقتيه دون الأخرى[1].



(١) انظر: التحصيل (٢٤١/١)، البحر المحيط (١٢٣/٣).

الباب السابع
أحوال الألفاظ عند تعارضها

وقد عرفت أنَّ منها المشترك، والمجاز، والإضمار، وهو مجازٌ أيضاً، والمنقول، فمتىٰ تطرق إلىٰ اللفظ احتمالٌ واحدٌ منها اختلَّ الفهم، وهكذا احتمال التخصيص، وكلٌّ منها خلاف الأصل(١).

ولنذكر الآن أيُّها أولىٰ منها بالاحتمال:

فأولاها: التخصيص ثم المجاز والإضمار وهما سيَّان علىٰ ما ذكر في المحصول(٢).

وقال في المعالم(٣): المجاز أولىٰ لكثرته وقلة الإضمار، ثم النقل ثم الاشتراك، والدليل عليه: أن المجاز والإضمار يحتاج كل واحد منهما إلىٰ قرينة تصرف اللفظ عن ظاهره، وكما يتوقع الخفاء في تعيين المضمر كذلك يتوقع في تعيين المجاز، والحقيقة كما تعين علىٰ فهم المجاز كذا تعين علىٰ فهم الإضمار، إذ لا يسقط من الكلام إلا ما يدل عليه الباقي فكانا سيَّان، لكنَّ التخصيص أولىٰ منهما؛ لوجهين:

الأول: أنَّ إجراء اللفظ علىٰ عمومه يحصِّل مراد المتكلم وغير مراده، وفي

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٢/٩٦٧)، التلخيص (١/٢٠٠)، الإبهاج (١/٣٢٢).
(٢) انظر: المحصول (١/٣٦١).
(٣) انظر: المعالم في علم أصول الفقه للرازي (صـ٤٤، ٤٥، ٤٦ ـ).

صورة المجاز والإضمار لا يحصل مراد المتكلم عند عدم القرينة، بل يُجرىٰ علىٰ حقيقته فيحصل غير مراد المتكلم، فكان اعتقاده علىٰ وجه يلزم منه التخصيص أولىٰ.

الثاني: أن اللفظ إذا خرج بعض مدلوله عن الإرادة أمكن حمله علىٰ الباقي؛ لدخوله تحت دلالته، ولا كذلك المجاز والإضمار، بل يحتاج إذا لم تكن الحقيقة مراده في صرفه إلىٰ المجاز إلىٰ نوع نظر واستدلال، فكان التخصيص أبعد عن الاشتباه(1).

وأما المجاز والإضمار فهما أولىٰ من النقل؛ لأن النقل يحتاج إلىٰ اتفاق أهل اللسان علىٰ التغيير، وذلك متعذر أو متعسر، والمجاز يحتاج إلىٰ قرينة تمنع من فهم الحقيقة وذلك سهل.

فإن قلت: هذا يعارضه أن النقل إذا وقع فُهم مراد المتكلم بحكم الوضع، والمجاز إذا وقع ربما خفي وجهه وتعذر فيختل الفهم.

قلت: هذا يعارضه أن الحقيقة تعين علىٰ فهم المراد لما بينهما من العلاقة، وفي صورة النقل لا دلالة للأول علىٰ المنقول إليه، ولأن في المجاز الفوائد الجمَّة كما مرَّ فكان أولىٰ.

وأما النقل فهو أولىٰ من الاشتراك؛ لأنه لحقيقة منفردة في جميع الأوقات، وإن اختلفت الحقيقتان.

والمشتركُ مشتركٌ في جميع الأوقات، وما قدم من هذه علىٰ غيره،

(1) انظر: نفائس الأصول (٩٦٧/٢)، نهاية الوصول (٤٦٣/٢)، البحر المحيط (١٢٥/٣).

فالمتقدم عليه أولىٰ أن يقدم.

فإن قلت: بل المشترك أولىٰ من جميعها سوىٰ التخصيص، أما عن النقل فلأنه نسخ للوضع الأول، والاشتراك راجح علىٰ النسخ كما سيأتي؛ ولأنه يتوقف علىٰ وضع أول ونسخه ووضع ثاني، والاشتراك علىٰ وضع واحد؛ ولأنه ربما لا يعرف الوضع الجديد فيستعمله في الوضع الأول فيخطئ، وفي الاشتراك عند عدم القرينة يتوقف؛ ولأنه لو كان الاشتراك أكثر مفسدة لما كان أكثر وجوداً؛ ولأنه ما أنكره أحد من المعتبرين بخلاف النقل؛ ولأنه إذا سمع اللفظ المنقول مستعملاً في الثاني ربما اعتقده مشتركاً، فتحصل مفاسد الاشتراك والنقل مع الجهل.

وأما في المجاز فما ذكرناه في ترجيحه علىٰ النقل الوجه الأول والثالث والثاني مع أمورٍ أُخر يتوقف عليها المجاز من تعدد الحقيقة ووجود العلاقة.

ولأن المشترك إذا تعذر حمله علىٰ البعض تعين الباقي، وعند تعذر الحمل علىٰ الحقيقة لا يتعين له مجاز؛ لكثرة جهاته[1].

ولأن دلالة المشترك حقيقة وهي راجحة علىٰ المجاز، ولأن في صورة الاشتراك لا بد من البحث عن القرينة لتعذر الحمل، وفي المجاز يُكتفىٰ بأن الأصل هو الحقيقة فيخطئ.

ولأن في صورة الاشتراك يحصل الفهم بأدنىٰ قرينة مرجحة، وفي المجاز لا بد من قرينة قوية تُترك لها الحقيقة، وأما في الإضمار فلأنه يحتاج إلىٰ قرينة تدل علىٰ الإضمار، وإلىٰ قرينة تدل علىٰ موضع الإضمار، وإلىٰ قرينة تدل علىٰ

(١) انظر: نفائس الأصول (٢/٩٦٧)، نهاية الوصول (٢/٤٦٣)، البحر المحيط (٣/١٢٥).

المضمر، وأما الاشتراك فيفتقر إلىٰ قرينة واحدة(١).

والجواب عن الأول: أنه لا بد في النقل أن يُشهره الناقل إلىٰ حد التواتر، وحينئذٍ تزول المفاسد المذكورة بأسرها.

وعن الثاني، والثالث: ما ذكرناه من فوائد المجاز والإضمار مع أن المجاز أكثر وجوداً، وتحصل الإفادة به عند وجود القرينة، وعند عدمها تحمل علىٰ الحقيقة، والمشترك لا يفيد عند عدم القرينة، والإضمار من باب الإيجاز والاختصار، وهو من محاسن الكلام، وقال ﷺ: «واختُصِر ليَ الكلامُ اختصاراً»(٢).

ومن هذه الوجوه ما هو ظاهر البطلان، ومنها ما لا يفيد، فإنَّ الإضمار وإن كانت قرائنه أكثر لكن في صورة واحدة، والمشترك يحتاج في كل صورة إلىٰ قرينة.

واختتام الكلام بفروع ثلاثة:

الأول: الترادف أولىٰ من المتواطئ؛ لأن محالَّ المتواطئ متعددة فيتطرق الخلل إلىٰ كل واحد منها ولذلك كان جعل اللفظ مشتركاً بين علمين أو عَلَمٍ ومعنىٰ أولىٰ من جعله مشتركاً بين معنيين(٣).

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٢/٩٦٧)، نهاية الوصول (٢/٤٦٣)، البحر المحيط (٣/١٢٥).

(٢) رواه عبدالرزاق في مصنفه (٦/١١٢) برقم: ١٠١٦٣، والدارقطني في سننه (٥/٢٥٤)، برقم: ٤٢٧٥، والبيهقي في شعب الإيمان (٣/٣٨)، برقم: ١٣٦٧، انظر مجمع الزوائد (١/١٨٢)، المغني عن حمل الأسفار (٣/١٤١٦)، كنز العمال (١٦/١١٢).

(٣) انظر: نهاية الوصول (٢/٥٠٠)، البحر المحيط (٣/١٣١).




الثاني: المتواطئ أولى من الاشتراك ؛ لأن مسمى المتواطئ واحدٌ وإنما التعدد في محالِّه، ولهذا كان لفظ الأسود إذا سمي به أسود اللون حمْله على المشترك بينه وبين القار وهو اللون بطريق المتواطئ أولى من جعله عَلَمَاً[١].

قلت أنا: والمتواطئ أولى من المجاز ؛ لأن دلالته على حقيقة مفردة بطريق الحقيقة بل هو أولى من التخصيص ؛ لأن توقع الخلل أهون من وقوعه، ويلزم تقديم الترادف على الكل، والنسخ متأخر عن الكل كما يأتي.

الثالث: النسخ تخصيص في الأزمان كما ستعرفه، ولكنه لا يعادل التخصيص في الأعيان، بل المجاز والإضمار والنقل والاشتراك أولى منه، فإنه إبطال لِلَّفظ بالكلِّية، ولا كذلك البواقي فإنه يبقى مستعملاً في شيء، وهذا يحتاط له فلا يُنسخ بالقياس ولا خبر الواحد بخلاف التخصيص.

قلت: إلا إذا كان المنسوخ ثابتاً بخبر الواحد فإنه لا مانع من نسخه به[٢].



(١) انظر: التحصيل (١/٢٤٦)، نهاية الوصول (٢/٥٠٠)، الفائق (١/١٢٧).

(٢) انظر: نفائس الأصول (٢/٩٨٧)، التحصيل (١/٢٤٦)، نهاية الوصول (٢/٤٩٣).

الباب الثامن
في أحكام الخطاب

وفيه مسائل:

❁ **الأولى:** الدلائل اللفظية هل تفيد اليقين؟

والحق أنها لا تفيد إلا إذا حفته القرائن، ومَنْ أنصَفَ عَلِمَ ذلك قطعاً.

وقيل: بالمنع مطلقاً؛ لأنه مبني على نقل اللغات والتصريف والنحو، وفيه من القدح ما مضى مع احتمال اللحن والخطأ، وقد وقع ذلك لأكابرهم على ما هو معروف بين الأدباء.

وعلى عدم الاشتراك والمجاز والنقل والإضمار والتخصيص والتقديم والتأخير والناسخ والمعارض العقلي، ولا سبيل إلى العلم بعدم هذه الأشياء، بل غايته أنَّا بحثنا فلم نجد، ولا ينتج إلا الظن، ولا سبيل إلى القول بأنه تعالى يجب عليه إطلاعنا على هذه المطاعن عند وقوعها، فإنه قول بالتحسين والتقبيح العقليين وقد أبطلناه، وبتقدير تسليمه نقطع بعدم الوجوب فإن كثيراً من العلماء يسمعون آية وخبراً ولا يعرفون نحوها ولا لغتها، وإنكاره مكابرة.

❁ **المسألة الثانية:**

لا يجوز أن يتكلم الله تعالى ورسوله بما لا يفيد[1]، خلافاً للحشوية، ولا أن

(١) أنكر ابن تيمية على الرازي ترجمته لهذه المسألة. انظر: مجموع الفتاوى (١٣/١٢٩).

يعني به خلاف ظاهره خلافاً للمرجئة.

أما الأول فلأنه هذيان ونقص وهو على الله تعالى محال، ولأنه تعالى وصف القرآن بكونه هدىً وشفاء، ولا يحصل إلا فيما يُفهم.

وحجة المخالف: أنه جاء في القرآن ما لا يفيد كـ﴿رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ ۝٦٥﴾ [الصافات: ٦٥] و﴿كٓهيعٓصٓ ۝١﴾ [مريم: ١] و﴿عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦] و﴿نَفْخَةٌ وَٰحِدَةٌ﴾ [الحاقة: ١٣].

وقال تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] والوقف ههنا واجب، وإلا لعاد الضمير إليه تعالى في يقولون فيصير قائلاً ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧] وذلك محال.

والجواب عن الأول: أن الرؤوس مَثَلٌ كان يضرب به في القبح، وأوائل السور أسماء لها، و﴿كَامِلَةٌ﴾ ونحوها للتأكيد.

وعن الثاني: أن موضع الوقف ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] والضمير حقه العود إلى الجميع لكن مَنَعَ العقل.

وأما الثاني فلأنه بالنسبة إلى غير ظاهره من غير بيان مهملٌ، وقد بيَّنَّا أنه لا يجوز.

فإن قلت: لا نسلم عدم الإفادة مطلقاً، فإنه يفيد تخويف الفساق إذا سمعوا ما ظاهره الوعيد وإن لم يُرِد ظاهره.

قلت: فتح هذا الباب يسقط الاعتماد على خبر الله تعالى وخبر رسوله[1].

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٣/١٠٥٩)، التحصيل (١/٢٥٤)، تشنيف المسامع (١/٣٢٣).

تنبيه:

اعلم أن مراد الشيخ فيما إذا عنىٰ به خلاف ظاهره ولم يبينه أصلاً، أما إذا بيَّنه بعده بخطاب آخر عند الحاجة، فذاك جائز عنده، كما سيأتي بيانه في تأخير البيان.

❁ المسألة الثالثة: في كيفية الاستدلال بالخطاب:

وهو إما أن يدل علىٰ الحكم بمعناه وهو دلالة الالتزام ـ وقد مرَّ ـ أو بلفظه فيجب الحمل فيه علىٰ الحقيقة اللغوية إن كانت، إلا أن يصير مجازاً بالنسبة إلىٰ الاستعمال العرفي أو الشرعي، فيجب تقديمهما؛ لأنه المتبادر إلىٰ الفهم، ثم الحقيقة الشرعية مقدمة علىٰ العرفية فإن لم تكن له حقيقة حُمِلَ علىٰ المجاز، وقد لا يخرج اللفظ بالاستعمال عن كونه حقيقة في المعنىٰ اللغوي فيصير مشتركاً.

قلت: وهذا يدل علىٰ أن المجاز الراجح عنده أولىٰ، وهو خلاف اختياره في المعالم[1]؛ لأن اللفظ في معناه الشرعي مجاز لغوي عنده ـ كما مرَّ ـ والحقيقة العرفية مجاز أيضاً.

ثم اعلم أن الله تعالىٰ إذا خاطب طائفتين بلفظ واحد وجب حمل كل واحدة علىٰ ما هو حقيقة عندها، وإلا كان خطاباً بما الظاهر عندها خلافه، وإن كان الخطاب مع غيره دليلاً، فالمضموم إليه إما نصٌّ علىٰ أحد المقدمتين، والآخر علىٰ الأخرىٰ كقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ١٤] إذا ضُمَّ إلىٰ قولنا:

(١) انظر: المعالم في أصول الفقه (ص٤٢)، نفائس الأصول (٣/١٠٩٠).




(تارك المأمور عاصٍ) كقوله: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه: ٩٣] فيدل على دخول النار عند ترك الأمر.

أو يكون النصُّ دالاً على ثبوت حكم لشيئين، ويدل الآخر على أنَّ بعض الحكم لأحدهما، فيقطع بأن باقي الحكم للثاني، كقوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥] مع قوله: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣] فيلزم منه أنَّ مدة الحمل ستة أشهر، أو يكون المضموم إجماعاً، كما لو دلَّ نصٌّ على أن الخال يرث، وأجمعنا على أنَّ الخالة بمنزلته.

أو قياساً كدلالة النصِّ على تحريم الربا في البُرِّ، وقياسنا التفاح عليه، أو شهادة حال المتكلم، كقولنا: كلام الشارع يُحمل على الحكم الشرعي لا العقلي؛ لأنه ما بُعِث لبيان المعقولات[1].

تنبيه:

اعلم أن الشيخ قد ذكر ههنا مسألة في الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره، وأنه إما أن يكون لواحد أو أكثر، وأنَّ القرينة الصارفة له عن ظاهره إما أن تُثبت الحكم لغيره حقيقةً أو مجازاً، أو له ولغيره حقيقة.

والمجاز إما أن ينحصر أو لا ـ وطوَّل ـ وفيما ذكرناه في تعيين مراد اللافظ بالمشترك كفاية، والعلم بتقديم الحقيقة يغني عن هذا التفصيل، سواء كان عاماً فيُحمل على عمومه، أو خاصاً على خصوصه، وما هنا من زيادة فقد ذكرناها فيما مرَّ.

(١) انظر: المعتمد (٢/٣٤٤)، التحصيل (١/٢٥٦).

❁ المسألة الرابعة:

إذا كان للنصِّ حقيقةٌ ومجازٌ، وثبت الحكم في شيء على وِفْقِ المجاز، لا يُخرجُ النصَّ عن حقيقته، ولا يدل على أنه أريد به المجاز؛ لاحتمال ثبوت الحكم لغيره، خلافاً لأبي عبدالله البصري، والكرخي، فإنهم حملوا قوله تعالى: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النساء: ٤٣] على أنه أريد به الجماع كنايةً لوجوب التيمم على المجامع.

واحتجوا: بأنه لو كان ثابتاً بغير إرادة المجاز لنُقِل، وإذا حُمل على المجاز تعذر حمله على الحقيقة كما عُرِف، قلنا: لعلهم استغنوا بالإجماع عن نقله.

ولنختم الكلام في اللغات بذكر حروف تمس الحاجة إليها في أصول الفقه وهو الباب التاسع:

❁ مسألة:

الواو العاطفة لمطلق الجمع باتفاق البصرية والكوفية فيما نقله أبو علي، ويدل عليه أنها تستعمل فيما يمتنع فيه الترتيب[1]، كقولنا: (تقاتل زيدٌ وعمرو)، وامتناعه بالفاء وثم فلا يكون حقيقةً في الترتيب دفعاً للاشتراك.

ولأنها لو كانت للترتيب لكان قوله: (رأيت زيداً وعمرواً) كذباً إذا رآهما معاً، وهو خلاف الإجماع، ولكان قولنا: (رأيت زيداً وعمرواً بعده) تكريراً (وقبله) نقضاً.

---

(١) انظر: الإيضاح العضدي (ص٢٨٥)، شرح ابن عقيل (٢/٢٠٨)، المقاصد الشافية للشاطبي (٥/٧٠).

فإن قلت: عند التصريح يتغير حكمها، قلت: هذا من قبيل المعارض، والتعارض خلاف الأصل.

ولأن السيد إذا قال لعبده: (اشتر اللحم والخبز) لا يُفهم منه الترتيب ألبته، وإلا يُعدُّ عاصياً إذا اشتراهما معاً.

ولأن الله تعالىٰ في سورة البقرة ﴿وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُواْ حِطَّةٌ﴾ [البقرة: ٥٨] وقال في الأعراف عكسه والقصة واحدة.

وقال لمريم: ﴿وَٱسْجُدِى وَٱرْكَعِى﴾ [آل عمران: ٤٣] ومن شرعها تقدم الركوع.

وقال: ﴿رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ﴾ [النساء: ٩٢] وَ﴿ٱلزَّانِى﴾ ﴿وَٱلزَّانِيَةُ﴾ [النور: ٣] وَ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨] ولا تفيد في شيء من هذه المواضع الترتيب ألبته. ولأن الصحابة لما نزلت آية السعي قالوا يا رسول الله: (بأيِّهما نبدأ)[١]، ولو أفادت الترتيب لما خفي علىٰ أهل اللسان.

واحتج المخالف:

بأن الرسول ﷺ قال لمن قال: من أطاع الله ورسوله فقد اهتدىٰ ومن عصاهما فقد غوىٰ، «بئس خطيب القوم أنت!! قل: ومن عصىٰ الله ورسوله»[٢].

وقال عمر رضي الله عنه لمن قال:

* كفىٰ الشيبُ والإسلامُ للمرء ناهياً *[٣]

---

(١) أخرجه مسلم (٢/٨٨٦)، برقم: ١٢١٨.

(٢) أخرجه مسلم (٢/٥٩٤) برقم: ٨٧٠.

(٣) انظر: البيان والتبيين للجاحظ (١/٧٩)، الكامل للمبرد (٢/١٦٧).




(لو قَدَّمْتَ الإسلام لأجزتك)[1].

وقال الصحابة لابن عباس رضي الله عنهما: (لِمَ تأمرنا بالعمرة قبل الحج وقد قال تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦] ؟)[2].

وهم فصحاء العرب، فلو كانت لمطلق الجمع لما اختلف الحال بين ما قالوا وبين ما قيل لهم.

ولوقع طلقتين على غير المدخول بها في قوله: (طالق وطالق) كلفظ التثنية[3].

ولأن الترتيب في الذكر يستدعي سبباً، وغير الترتيب في الوجود الأصل عدمه.

ولأنهم وضعوا للتعقيب (الفاء)، وللتراخي (ثم)، فالقدر المشترك بينهما لا بد له من لفظ فهو الواو.

فإن قلت: فالجمع المطلق لا بد له من لفظ، قلت: هو لازم للجمع المرتب فيمكن جعله فيه مجازاً بخلاف العكس.

والجواب: أن معصية الرسول لا تنفك عن معصية الله، وإنما الإفراد أبلغ في التعظيم، وهو الجواب عن أثر عمر.

وأما أثر ابن عباس فقوله يعارض قولهم.

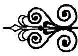
وأما وقوع الطلاق؛ فلأن الثاني ليس تفسيراً للأول بخلاف التثنية.

---

(١) أخرجه البخاري في الأدب المفرد بإسناد حسن (ص٤٢٤)، برقم: ١٢٣٨، وجامع معمر بن راشد مع مصنف عبدالرزاق (٢٦٧/١١)، برقم: ٢٠٥٠٨، كنز العمال (٨٥٢/٣).

(٢) أخرجه الشافعي في المسند (٣٧٥/١)، برقم: ٩٦٥، البيهقي في السنن الكبرى (٢١/١٣).

(٣) انظر: الحاوي الكبير للماوردي (٦٧/١٣)، منهاج الطالبين (ص٤١٨).




وأما الترتيب ذكراً فلا نسلم افتقاره إلى السبب، كما أنَّ من وجد رغيفين متساويين فأكل أحدهما لا يفتقر أخذه إلى سبب، بل بناءً على ما خطر بالبال.

والشيخ أجاب بأن البداية بالذكر إذا دل على الترتيب لم تبق حاجة إلى أنَّ الواو للترتيب، وفيما ذكروه من الترجيح في الوجه الأخير مُعارضٌ بشدة الحاجة إلى التعبير عن المعنى الأعم.

❁ **مسألة:**

(الفاء) للتعقيب باتفاق أهل اللغة بحسب ما يمكن، فشمل (دخلت بغداد فالبصرة) و(جاء زيدٌ فعمرو)(1).

وقيل: لو لم تكن للتعقيب لما وجب دخولها في جزاء الشرط بغير لفظ الفعل؛ لأن الجزاء يتعقب الشرط لا محالة فلما وجب دخولها في قوله: (من دخل داري فله درهم) دلَّ أنها تفيد التعقيب.

وقول الشاعر:

❁ من يفعل الحسنات اللهُ يشكرها ❁(2)

قد أنكره المبرِّد(3) وقال الرواية الصحيحة:

مـنْ يفْعـلِ الخَيْـر فـالرَّحمنُ يشـكُرُهُ ❁ والشـرُّ بالشـرِّ عنـد الله مـثلان

(1) انظر: الإيضاح للفارسي (ص٢٨٦)، شرح الألفية للشاطبي (٥/٨٠).

(2) انظر أمالي ابن الشجري (٢/٩)، شرح شواهد المغني للسيوطي (١/١٧٨).

(3) نقل العيني عن المبرد منع حذف الفاء مطلقاً، وخالفه في ذلك النحاس ونقل عن المبرد جواز حذف الفاء لضرورة الشعر. انظر خزانة الأدب لعبدالقادر البغدادي (٩/٥٠).

واحتج المخالف:

بأنها جاءت لغير الترتيب في قوله تعالىٰ: ﴿لَا تَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُم بِعَذَابٍ﴾ [طه: ٦١] والإسحات في الآخرة.

ولأنها لو كانت للتعقيب لما دخلت علىٰ لفظه، ويصح الإخبار بها وعنها كما يصح فيه.

والجواب: أن هذا استدلال في مقابلة النص فلا يقدح، فيُحمل الأول علىٰ المجاز، والثاني علىٰ التوكيد.

وأما الثالث فالحرف لا يُخبر به ولا عنه؛ لعدم استقلاله بمعناه، والشيخ أحال جوابه علىٰ المحرر له في النحو.

❁ مسألة:

المشهور أن (مِنْ) تجيء لابتداء الغاية، وللتبعيض، وصلةً، ولتبيين الجنس، والحقُّ أنها للتبيين في الكلِّ دفعاً للاشتراك والمجاز(١).

فقولك: (سِرْتُ مِنَ البصْرة) وَ(ثوبٌ مِنْ خَزٍّ) وقوله تعالىٰ: ﴿فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ﴾ [الحج: ٣٠] وَ(ما جاءني من أحدٍ) بيانٌ لمبدأ السير، وأصل الثوب، والرجس المجتنب، والمنفي عنه المجيء.

قلت: والابتداء مشتركٌ بين الكل أيضاً، فهلَّا جعله حقيقة؟ فإنَّ مبدأ الثوب، والرجس المجتنب، والمنفي عنه المجيء من المذكور.

وأما (إلىٰ) فقيل مجملة لمجيئها لدخول الغاية مرة وخروجها أخرىٰ في

(١) انظر: الكتاب لسيبويه (٤/٢٢٤)، شرح ابن عقيل (٢/١٧).




قوله تعالىٰ: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] وَ﴿أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] وهذا غلط ؛ لأن الشيء لا يكون مشتركاً بين الشيء وعدمه كما تقرر ، بل الغاية إن كانت منفصلة حِسّاً لم تدخل كـ(الليل) وإلا دخلت ؛ لعدم أولوية خروج بعض المقادير(١) .

❁ مسألة:

لفظ (في) للظرفية تحقيقاً كـ(في الدار) أو تقديراً كـ(في جذوع النخل) لتمكن المصلوب على الجذع ، ومنه (زيدٌ في الصلاة) وَ(شاكٌّ في المسألة) .

وقال بعض الفقهاء: للسببية لقوله ﷺ: «في النفس المؤمنة مائة من الإبل»(٢) وهذا ضعيفٌ ؛ لأن المرجع في المباحث اللغوية إلىٰ أهلها أولىٰ ، ولم يذكره أحد(٣) .

❁ مسألة:

(الباء) إذا دخلت علىٰ فعلٍ متعدٍ بنفسه أفادت التبعيض خلافاً للحنفية(٤) ،

---

(١) انظر: شرح ابن عقيل علىٰ ألفية ابن مالك (١٩/٢) ، المقاصد الشافية (٦٠٩/٣) .

(٢) أخرجه مالك في الموطأ (ص٢٢٦) ، برقم: ٦٦٣ ، النسائي (٥٧/٨) ، برقم: ٤٨٥٣ ، الحاكم في المستدرك (٥٥٢/١) ، برقم: ١٤٤٧ ، قال ابن عبد البر: (هذا كتاب مشهور عند أهل السير ، معروف ما فيه عند أهل العلم معرفة يستغنىٰ بشهرتها عن الإسناد . انظر التلخيص الحبير (٥٨/٤) ، البدر المنير لابن الملقن (٣٧٧/٨) .

(٣) بل ذكره عدد من أهل اللغة وأوردوا عليه شواهد عدة من كلام الله ورسوله ﷺ ، ومن ذلك قول الله تعالىٰ: ﴿لَّوْلَا كِتَـٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ ، وقوله حكاية عن امرأة العزيز: ﴿قَالَتْ فَذَٰلِكُنَّ ٱلَّذِى لُمْتُنَّنِى فِيهِ﴾ ، وفي الحديث: «عُذِّبت امرأةٌ في هرةٍ حبستها» .
وقولهم: (عذلتك في حب فلان) ، و(أحببتك في لومه) . انظر: شرح تسهيل الفوائد لابن مالك (١٥٥/٣) ، المقاصد الشافية (٦٢٥/٣) .

(٤) انظر: أصول السرخسي (٢٢٨/١) ، كشف الأسرار (١٦٩/٢) .




قلت: وقد قال في المجمل والمبين: (قال بعض الشافعية: أنها للتبعيض)[1] ولم يُفصِّل ولعله هذا يريد أو يكون قولاً آخر، وذكر منها أيضاً أقاويل كثيرة ستعرفها إن شاء الله تعالىٰ، فلا يُظنَّ أنَّ المخالف الحنفية فقط.

لنا: قوله تعالىٰ: ﴿وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦] وإن لم تتعدَّ أفادت ثبوت الإلصاق فإنَّ العلم الضروري حاصلٌ بالفرق بين قولنا: (مسحت يدي بالحائط والمنديل) وَ(مسحت الحائط والمنديل) أن الأول للتبعيض والثاني للشمول.

واحتج المخالف:

بأنه لا يُفهم من قولنا (كتبت بالقلم) وَ(مررت بزيدٍ) وَ(طفت بالبيت) إلا مجرد إلصاق الفعل بالمفعول؛ ولأن ابن جني أنكر ذلك وقال: هذا لا يعرفه أهل اللغة[2].

قلنا: أما هذه الأفعال فلأنها لا تتعدىٰ بنفسها، والطواف عبارة عن الدوران حول جميع البيت فلا يُسمَّىٰ الدائر ببعضه طائفاً بخلاف مسح الرأس، وقول ابن جني شهادة علىٰ النفي فلا تُسمع، ولنا أن نخطئه بالدليل المذكور.

قلت: وهذا خلاف ما أثبته من أول الكتاب إلى آخره من أنَّ قول أهل اللغة راجحٌ في المباحث اللغوية، واعتمد في المسألة التي قبل هذه إلى أن إفادة (في) للسببية شيءٌ لم يذكره أهل اللغة، فإذا كان عدم ذكرهم حجة فكيف ما قد ذكروه بالنفي؟.

❁ **مسألة:**

(إنما) للحصر باتفاق النحاة، فيما حكاه أبو علي وصوَّبهم، وهو المعتمد،

---

(١) المحصول (١٦٥/٣).

(٢) انظر: سر صناعة الإعراب لا بن جني (١٣٤/١).

ولأنه ورد في الأشعار على وجه لو لم يُحمل على الحصر لم يحصل المقصود[١].

قال الأعشى:

ولستُ بالأكثرِ مِنْهم حصًى ❊ وإنَّما العِزَّةُ للكاثرِ[٢]

وقال الفرزدق:

أنا الذائدُ الحامِي الذِّمارَ وإنَّما ❊ يُدافِعُ عن أحسابِهِم أنا أو مِثْلِي[٣]

ولأن كلمة (إنَّ) للإثبات وَ(ما) للنفي، فوجب أن يبقى المعنيان عند التركيب؛ لأن الأصل عدم التغيير، فإما أن يقتضي ثبوت المذكور ونفيه أو نفيه وثبوت غيره، وهما محال، أو ثبوت المذكور ونفي غيره، وهو الحصر.

واحتج المخالف:

بأنه قد جاء في القرآن والأحاديث مما لا يمكن حمله على الحصر كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال: ٢]، وَ«إنّما أنا بشرٌ مثلكم»[٤].

قلنا: هي محمولة على الحصر حيث أمكن فإن تعذَّر أُوِّلَ[٥].

---

(١) انظر: المسائل الشيرازيات لأبي علي الفارسي (ص٢٥٣).

(٢) انظر ديوان الأعشى (ص١٤٣).

(٣) وفي الديوان ❊ أنا الضامن الراعي عليهم وإنما ❊. انظر ديوان الفرزدق (ص٤٨٨).

(٤) أخرجه البخاري (٨٩/١)، برقم: ٤٠١، ومسلم (٤٠٠/١)، برقم: ٥٧٢.

(٥) يظهر أن المصنف تبع الإمام الرازي في حكاية اتفاق النحاة على أنَّ (إنما) تفيد الحصر، وحقيقة الأمر أن هذا ليس على إطلاقه، فهناك من خالف في ذلك ورأى أنها لا تفيد الحصر. انظر: مغني اللبيب (ص٤٠٦).

القول في الأوامر والنواهي

وفيه مقدمة، وأقسام:

أما المقدمة ففيها مسائل:

❁ **الأولى:**

اتفقوا على أنَّ الأمر حقيقة في القول المخصوص[1]، وقيل: حقيقة في الفعل أيضاً.

وقال أبو الحسين: مشتركٌ بين (القول)، و(الشأن)، و(الشيء)، و(الصفة)، و(الطريقة)[2].

لنا: إذا كان حقيقة في القول لم يكن حقيقة في غيره، دفعاً للاشتراك، وقيل: لو كان حقيقة في الفعل لاطرد في الأكل والشرب، ويسمى الفاعل منهما آمراً.

ولأن الأمر يدخل فيه الوصف بالمطيع والعاصي، ويمتنع منه الخرس والسكوت فيستهجنون أن يقال: وقع منهما أمرٌ، وعدُّوا الأمر من أقسام الكلام، وهذه اللوازم منتفيه في الفعل. ولأنه يصح أن يقال ما أمر به بل فعله وهذا ضعيف؛ لأن الاطراد والاشتقاق غير لازم في كل الحقائق كما مضى، ثم لا نسلم عدم

---

(١) انظر: كشف الأسرار (١/١٠٣)، الإحكام للآمدي (٢/١٣٠).

(٢) انظر: المعتمد (١/٣٩).

الاطراد، ولا نسلم أن هذه اللوازم حكموا بها في غير القول، ولا أنهم جوزوا نفيه مطلقاً.

واحتجوا:

بأن أهل اللغة يستعملونه في الفعل كما قال تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَتَعۡجَبِينَ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِ﴾ [هود: ٧٣] وَ﴿إِذَا جَآءَ أَمۡرُنَا﴾ [هود: ٤٠].

وَ﴿وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ﴾ [القمر: ٥٠] وَ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ﴾ [هود: ٩٧] وَ﴿لِتَجۡرِيَ فِي ٱلۡبَحۡرِ بِأَمۡرِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٣٢].

وقال الشاعر:

* لأمرٍ ما يُسوَّدُ من يُسوَّد *[١]

وقالوا:

* لأمرٍ ما جَدَعَ قُصَيْرٌ أنْفَهُ *[٢]

في خبر الزبَّاء[٣]

و(أمر فلان مستقيمٌ وغير مستقيم)، و(هذا أمرٌ عظيمٌ)، و(رأيتُ أمراً هَالَني) كل ذلك بإزاء الفعل والطرائق.

الثاني: أنهم جمعوه بمعنى الفعل على (أمور)، والاشتقاق دليل الحقيقة.

---

(١) انظر الحيوان للجاحظ (٣/٣٩)، البيان والتبيين (٢/٢٣٨).

(٢) انظر مجمع الأمثال للميداني (٢/١٩٦)، نهاية الأرب (٣/٥٠).

(٣) الزباء نائلة بنت عمرو بن الظرب بن حسان ابن أذينة بن السميدع، الملكة المشهورة في العصر الجاهلي، صاحبة تدمر وملكة الشام والجزيرة. انظر معجم الشعراء (ص٢٠٥) والأعلام للزركلي (٣/٤١).

واحتج أبو الحسين: بأن الذهن عند سماع لفظ أمر يبقى متوقفاً إلا أنْ يقترن به ما يدل على واحد منها، فدل على تردده بين المعاني(١).

والجواب: إطلاقه على الفعل؛ لعموم كونه شأناً لا لكونه فعلاً، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَمْرُنَا﴾ [المؤمنون: ٢٧] ونحوه يجوز أن يكون المراد منه (القول) أو (الشأن)، والظاهر أن المراد من أمر فرعون (القول) حيث قال تعالى: ﴿فَٱتَّبَعُوٓاْ أَمْرَ فِرْعَوْنَ﴾ [هود: ٩٧] أي: أطاعوه فيما أمرهم، وقوله: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ﴾ [القمر: ٥٠] لا يجوز إجراؤه على ظاهره، فإنَّ فعل الله ليس واحداً ولا كله يجري كلمح البصر، فعلمت أن المراد من شأنه إذا أراد شيئاً وقع كلمح البصر، وكذا قوله: ﴿لِتَجْرِيَ فِي ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٣٢]؛ لأن الجري بقدرته لا بفعله، فوجب حمله على الشأن والطريق، سلمنا استعماله في الفعل، ولكن مجازاً فإنه أولى من الاشتراك لما سبق. وأما الجمع على (أمور)، فيجوز أنه جمعٌ للشأن على أنَّا لا نسلِّم دلالة الجمع على الحقيقة، وأما تردد الذهن فممنوعٌ إلا أن يقترن به ما يصرفه عن القول.

❁ المسألة الثانية: في حده:

وهو: (طلب الفعل بالقول على وجه العلو أو الاستعلاء).

ومنهم من يحذف الأخيرين، وذكر القاضي حداً ارتضاه الجمهور وهو خطأ، فقال: هو: (القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به)(٢)، فعرَّف الأمر بما هو مشتق منه فكان دوراً، وهكذا الطاعة عند أصحابنا موافقة الآمر،

---

(١) انظر: المعتمد (٣٩/١).

(٢) انظر: التقريب والإرشاد (٥/٢).

وعند المعتزلة موافقة الإرادة[1]، فلا تعرف إلا بعد معرفته.

وقال أكثر المعتزلة: هو قول القائل لمن دونه (افعل) أو ما يقوم مقامه، وهذا أيضاً خطأ، فإن الواضع لو وضع (افعل) للأمر كان أمراً، ولو لم يضعه لمعنى لم يكن أمراً، ولو وُجِدت من نائمٍ أو ساهٍ أو سبقاً أو حكايةً لم تكن أمراً.

ولأن المطلوب تحديد ماهية الأمر وذلك لا يختلف باختلاف اللغات، ولأن الرتبة غير معتبرة كما سيأتي.

فإن قلت: قد قلنا أو ما يقوم مقامه، قلنا: إن أردت ما يقوم مقامه في طلب الفعل فما ذكرناه كافٍ، فيقع التعرض لـ(افعل) ضائعاً، وإن أردت غيره بيِّنه.

فإن قلت: حدكم باطلٌ بقوله ﷺ «إذا لم تستحِ فاصنع ما شئت»[2] أي: صنعت، فإنه دالٌ على الطلب وليس أمراً، وقوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣] فإنه غير دالٍ على الطلب وهو أمرٌ.

قلت: الخبر والأمر قد يقام كل واحدٍ منهما مقام الآخر مجازاً؛ لدلالتهما على الوجود، وكذا النهي والخبر المنفي؛ لدلالتهما على العدم[3].

❁ المسألة الثالثة:

ماهية هذا الطلب معلومة لكل عاقل، وإن لم يمارس الصنائع العلمية، ولم

---

(١) لذلك عرَّف أبو الحسين البصري الأمر بأنه: (قول القائل افعل مع الإرادة والرتبة). انظر: المعتمد (٥٥/١).

(٢) أخرجه البخاري (٢٩/٨)، برقم: ٦١٢٠.

(٣) انظر: نفائس الأصول (١١٢٠/٣)، المستصفى (ص٢٠٢)، الإحكام (١٣٧/٢).

يعرف الحدود والرسوم ، يأمرُ وينهىٰ ويدرك تفرقةً بديهية بين طلب الفعل والترك وبينهما وبين الخبر ، وأنَّ ما يصلح جواباً لأحدهما لا يصلح جواباً للآخر ، وليس هو نفسه الصيغة ، فإنه لا يختلف باختلاف النواحي والأمم ، والصيغة تختلف بل هي ماهية قائمة بنفس المتكلم تدل عليها هذه الصيغ[1] ، ويكفي في نحو هذه الدلالة الوضع من غير حاجة إلىٰ إرادة أخرىٰ ، وبه قال الكعبي خلافاً لأبي علي وأبي هاشم.

لنا: أن هذه الصيغة وُضِعت لمعنىٰ فلا تفتقر في إفادته إلىٰ إرادة كباقي الصيغ ؛ ولأن الإرادة أمرٌ باطنٌ فلو توقفت الدلالة عليها لم يمكن أن يستدل بها ألبته.

واحتجا: بأن الصيغة تكون طلباً وتكون تهديداً ، قلنا: هي في التهديد مجازٌ فهو الذي يحتاج إلىٰ القرينة[2].

❁ المسألة الرابعة:

الطلب غير الإرادة[3] عندنا ، خلافاً للمعتزلة[4].

لنا: أن من عَلِمَ الله منه الكفر فإيمانه محالٌ ، وإلا انقلب العلم جهلاً ،

(١) وهذا منه بناءً علىٰ مذهب الأشاعرة في إثبات الكلام النفسي ، وقد رد شيخ الإسلام ابن تيمية علىٰ هذه المسألة من عدة وجوه وأبطلها ، وأثبت أن الله تعالىٰ متكلمٌ ولا يزال متكلماً سبحانه كما يليق بجلاله وعظمته. انظر: مجموع الفتاوىٰ (٦/٢٩٦).

(٢) انظر: بيان المختصر (٢/١٠) ، المعتمد (١/٤٣).

(٣) الإرادة في كتاب الله نوعان: إرادة دينية شرعية ، وهي بمعنىٰ المحبة والرضىٰ ، وإرادة كونية قدرية. انظر: مجموع الفتاوىٰ (١٨/١٣٢) ، شفاء العليل (ص٤٨).

(٤) انظر: المعتمد (١/٤٣).

والمحال لا يكون مراداً بالاتفاق مع أنه مأمورٌ به إجماعاً.

الثاني: كفر الكافر يتوقف على الداعي؛ لافتقار العبد إلى المرجح، والدواعي مخلوقة لله تعالى دفعاً للتسلسل، وعند حصوله يجب الفعل، وإلا افتقر إلى داعي آخر وتسلسل، فلو أراد منه الإيمان في هذه الحال لزم إرادة الضدين وهو باطل بالاتفاق مع أنه مأمور به باتفاق المسلمين.

فإن قلت: معنى يكون مأموراً به أنه لفظ يدل على إرادة العقاب من أن ينزل أو شيئاً آخر، إن كان الأول فلا يكون أمراً بما لم يرد، وإن كان الثاني فبيِّنه.

سلمنا ذلك فلِم قلت أنه ما أراد الإيمان؟ ولِم قلت أنَّ إيمانه محال؟ ولِم قلت أن المحال غير مراد؟ فإن الإرادة من جنس الطلب، فإذا جاز طلب المحال جازت إرادته.

قلت: لو كان الأمر إخباراً عن إرادة العقاب، لكان خبراً تاماً وتطرق إليه التصديق والتكذيب، ولما جاز وقوع خلافه من الله تعالى، لكنه جائزٌ عندنا مطلقاً، وعندكم في الصغائر قبل التوبة وفي الكبائر بعدها.

وأما أنه محال فلما ذكرنا، وأما إن أراد محالَ محالٍ فذاك متفقٌ عليه، ولأن الإرادة صفةٌ من شأنها ترجيح أحد طرفي الجائز على الآخر، وذلك في المحال محالٌ.

الثالث: أن الرجل قد يقول لغيره: (أريد منك هذا ولا آمرك به)، والحكيم قد يأمر عبده بما لا يريد منه فعله اختباراً وإظهاراً لتمرده.

فإن قلت: هذه صورة أمرٍ لا أمر.

قلت: إنما تحصل التجربة بالأمر، ولأنه يجوز النسخ قبل مضي وقت الفعل كما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ، فلو كان الأمر هو الإرادة والنهي هو الكراهة لكان الله تعالىٰ مريداً للفعل الواحد في الوقت الواحد من الوجه الواحد، وذلك باطل بالاتفاق.

واحتج المخالف:

بأن الطلب الذي يغاير الإرادة لو صحَّ لكان أمراً خفياً، و(افعل) لفظة مشهورة فيكون موضوعاً لمعنىٰ لا يعرفه إلا الخواص، ولأنها لو لم تُعتبر لصحَّ الأمر بالواجب والممتنع كالخبر.

والجواب:

لا نسلم أن الطلب النفساني لا يعرفه سائر العقلاء بل يأمرون بما لا يريدون.

وعن الثاني: لا بد من الجامع علىٰ أن القائل بتكليف ما لا يطاق يجوِّزه.

إذا عرفت هذا فاعلم أن هذا الطلب معنًىٰ يقتضي ترجيح جانب الفعل أو الترك، وهو إما أن يكون مانعاً من النقيض أو لا، فلفظ الأمر إما أن يطلق علىٰ نفس الترجيح، أو الترجيح المانع من النقيض علىٰ اللفظ الدال عليهما، ولك أن تطلق علىٰ أيها شئت أو عليها جميعها لكن بالنظر إلىٰ اللغة جعله اسماً للصيغة أولىٰ؛ لأنه السابق إلىٰ الفهم؛ ولأنهم قالوا الأمر من الضرب (اضرب) ومن النصر (انصر).

ولو قال: (إن أمرت فعبدي حرٌ) لم يعتق إلا بوجود الصيغة، وإن بإيماء ففهم منه الطلب. فإن قلت: يبطل بما لو خرس وأشار.




قلت: هذه المسألة ممنوعة؛ وإلا لو جعلناه حقيقة في الصيغة كان المجاز في المدلول بطريق إطلاق اسم الدليل على المدلول، وهو أولى من العكس؛ لأنه عند فهم الدليل يُفهم المدلول بخلاف العكس؛ ولأنه لو قام بقلبه هذا المعنى ولم ينطق لا يقال أَمَرَ[1].

واحتج المخالف:

بأنَّ الله تعالى كذَّب المنافقين في شهادتهم أنه رسول الله، ولم يكونوا كاذبين في النطق، فدلَّ على رجوعه إلى الكلام النفساني، وقال عمر رضي الله عنه: (زوَّرت في نفسي كلاماً فسبقني إليه أبو بكر)[2].

وقال الأخطل:

إنَّ الكلام لفي الفؤاد وإنما ❊ جُعل اللسان على الفؤاد دليلاً[3]

ولأن هذه الألفاظ لو كانت كلاماً، لدلالتها على المعنى النفساني، لكانت الإشارة كلاماً، والجواب: أن الله كذبهم في لفظ الشهادة لِمَ لمْ يكن عن علم.

وقول عمر كقولك: (قدرت في نفسي داراً أو بناءاً)، ولا نسلِّم أن الشعر عربي، ولئن سلمناه، فمعناه أنَّ ما في الفؤاد هو المقصود، والآخر قياسٌ في اللغات.

إذا قلت هذا فالحق أنه اسم لمطلق اللفظ لا اللفظ العربي، فإن العربي

---

(١) انظر: نفائس الأصول (١١٤٤/٣)، الموافقات للشاطبي (٣٦٩/٣)، نهاية السول (ص١٥٩).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (١٦٨/٨)، برقم: ٦٨٣٠.

(٣) نُسِبَ هذا البيت للأخطل وليس في ديوانه. انظر: شرح شذور الذهب لابن هشام (ص٣٥)، التذييل والتكميل (٢٣/١).




يسمي الفارسي أمراً إذا طلب شيئاً بلغته، ويحنث بذلك إذا حلف لا يأمر.

وإذا بيَّنَّا أن الأمر للوجوب كان اسماً للَّفظ الدال علىٰ الطلب المانع من النقيض وهو الحق.

❁ المسألة الخامسة:

لا يشترط في الآمرية علو الآمر(١)، خلافاً لجمهور المعتزلة، ولا الاستعلاء خلافاً لأبي الحسين(٢).

أما الأول: فلقوله تعالىٰ حكاية عن فرعون: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [الأعراف: ١١٠] وكان أعلىٰ رتبة منهم(٣).

وقال ابن العاص لمعاوية، وابن المنذر(٤) لابن المطلب(٥) أمير خراسان:

❁ أمرتك أمراً جازماً فعصيتني ❁(٦)

وقال ابن الصِّمَّة لنظرائه:

❁ أَمَرْتُهم أمْرِي بِمُنْعَرَجِ اللوَىٰ ❁(٧)

---

(١) انظر: كشف الأسرار (١٠١/١)، التحصيل (٢٦٨/١)، نهاية السول (ص١٥٧).

(٢) انظر: المعتمد (٤٣/١).

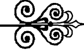
(٣) وأحسن من هذا الاستدلال آية: ﴿وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ [الزخرف: ٧٧]. انظر: البحر المحيط (٢٦٣/٣).

(٤) هو: يزيد بن الحصين بن المنذر.

(٥) والصواب ابن المهلب، وهو يزيد بن المهلب بن أبي صفرة الأزدي.

(٦) هذا الشطر من بيت قاله في الأصل الحصين بن المنذر، وقد تمثل به عمرو بن العاص. انظر: الكامل للمبرد (٢١٢/١)، الحماسة للبحتري (ص٣٥٣).

(٧) انظر جمهرة أشعار العرب (ص٤٦٨)، شرح حماسة أبي تمام لأبي القاسم الفارسي (٣٧٩/٢).

وأما الثاني: فلأنهم يقولون: (أَمَرَ فلاناً برفقٍ)، نعم إن بالغ في التواضع امتنع الإطلاق، وإن ثبت لغة.

واحتجوا على الأول: بأن أهل العرف لا يستقبحون (سألت الأمير)، ويستقبحون (أمرته ونهيته).

وعلى الثاني: بأن من قال لغيره (افعل) على سبيل التضرع لا يقال أمره، وإن كان أعلى رتبة، ولو قال لأعلى منه (افعل) استعلاءً يقال أمره، ولهذا يسفهون فاعله، واعلم أن هؤلاء مستندهم إنما هو الاستعمال، وأصحابنا يمنعونه.

فرع:

زعم أبو علي وأبو هاشم أن إرادة المأمورية تؤثر في صيرورة (افعل) أمراً، وقد حكى الشيخ ذلك عنهما ـ وقد ذكرته في آخر المسألة الثالثة ـ وأبطله.

ثم قال الشيخ ههنا راداً عليهما: وهذا خطأ؛ لأن الآمرية لو كانت صفة للصيغة، لكان حصولها إما لمجموع الحروف ـ وهو محال ـ إذ لا تجتمع في الوجود، أو لآحادها، فيكون كل واحد من تلك الحروف أمرٌ، أو لواحد فيكون ذلك هو الأمر فقط، والكل باطل، ولأن مدلول (افعل) إرادة المأمور به، فلا تفيد الصيغة الدالة عليها صفة كسائر الأسماء والمسميات(١).

قال: كيف يقول هذا، وقد قال فيما سبق أن معنى الطلب غير الإرادة؟

قلت: إنما ذكرها على زعمهما لا على زعمه ـ هذا تمام المقدمة ـ.

---

(١) انظر: المحصول (٢/٢٩).

۞ القسم الأول: في مباحث اللفظ:

❁ المسألة الأولى: فيمَ (افعل) حقيقةٌ فيه:

قال الأصوليون: إنها تستعمل على خمسة عشر وجهاً[1]:

الإيجاب، والندب، ويقرب منه التأديب ـ إلا عند بعضهم ـ كقوله ﷺ: «كل مما يليك»[2] فإن الأدب مندوب إليه.

والإرشاد كقوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] والفرق بينهما أن الندب لثواب الآخرة، والإرشاد لمصالح الدنيا.

والإباحة ﴿كُلُواْ وَٱشْرَبُواْ﴾ [البقرة: ٦٠]، والتهديد ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠] ويقرب منه الإنذار وإن جعلوه غيره كقوله تعالى: ﴿قُلْ تَمَتَّعُواْ﴾ [إبراهيم: ٣٠].

والامتنان ﴿وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٨٨]، والإكرام ﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ﴾ [الحجر: ٤٦]، والتسخير ﴿كُونُواْ قِرَدَةً﴾ [البقرة: ٦٥]، والتعجيز ﴿فَأْتُواْ بِسُورَةٍ﴾ [يونس: ٣٨]، والإهانة ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩]، والتسوية ﴿فَٱصْبِرُوٓاْ أَوْ لَا تَصْبِرُواْ﴾ [الطور: ١٦].

والدعاء والتمني كقوله:

❁ ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي ❁[3]

---

(١) وعدَّ بعض الأصوليين وجوهاً أكثر من ذلك. انظر: المستصفى (ص٢٠٤)، الإحكام (١٤٢/٢)، البحر المحيط (٢٧٥/٣).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (٦٨/٧)، برقم: ٥٣٧٧، ومسلم في صحيحه (١٥٩٩/٣)، برقم: ٢٠٢٢.

(٣) انظر: ديوان امرئ القيس (ص٤٩).

والاحتقار ﴿أَلْقُواْ مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ [يونس: ٨٠]، والتكوين ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠].

واتفقوا على أنها ليست حقيقة في الكل بل مجاز في البعض[(١)]، وإنما اختلفوا في الأحكام الخمسة وهي: الندب، والوجوب، والتنزيه، والتحريم، والإباحة، فبعضهم جعلها مشتركة بينها، واحتج بالاستعمال وأن الأصل فيه الحقيقة، وهذا فاسدٌ، فإن الأصل عدم الاشتراك أيضاً فهي من قبيل مجاز الضد، فأطلقوا بعض هذه الخمسة على بعض؛ لأنها أضداد، وهو أولى من الاشتراك، فإنَّا ندرك تفرقة ضرورية في اللغات كلها بين قوله (لاتفعل) و(افعل) و(إن شئت افعل وإن شئت لا) حتى لو نُقِلَت إلينا هذه الصيغ عن ميِّتٍ أو غائب لا في فعلٍ مخصوصٍ تُتوهم فيه القرينة، علمنا قطعاً أنها ليست مترادفة، كما ندرك تفرقة ضرورية بين الماضي والمستقبل، وإن كان قد تغير كل واحد منهما عن الآخر مع القرينة.

فإن قلت: تدَّعي الفرق في حق من يعتقد أنها حقيقة في الكل أو في من لا يعتقد؟

سلمناه مطلقاً، فلِمَ لا يكون هذا عرفٌ طارئ؟

قلت: أما الأول: فمكابرة، وأما الثاني: فالأصل عدم التغيير، فإذا ثبت أنها ليست حقيقة في هذه الخمسة، فالحق أنها للوجوب، وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين[(٢)].

وعند أبي هاشم للندب، وقيل: لأقل المراتب وهو الإباحة[(٣)]، وقيل: هي

(١) انظر: المستصفى (ص٢٠٥)، البحر المحيط (٣/٢٨٥).
(٢) انظر: التبصرة (ص٢٧)، البرهان (١/٦٨)، العدة (١/٢٢٤).
(٣) انظر: المعتمد (١/٥٠).

مشتركة بين هذه الثلاثة، وقيل: بالوقف[1]، وهم فِرقٌ:

الأولى: الذين قالوا أنها حقيقة في مجرد الترجيح، ويليق بهم وجوب حملها على الندب؛ لأن اللفظ لا يدل إلا على أصل الرجحان، والترك جائزٌ بحكم الأصل، وهذا معنى الندب.

الثانية: الذين قالوا: إنها للندب والوجوب بالاشتراك اللفظي، وهو قول المرتضى من الشيعة[2].

الثالثة: الذين قالوا: حقيقة في الندب والوجوب أو فيهما معاً لكن لا ندري الحق ما هو، وهو قول الغزالي[3].

ولنا أدلة: الأول: قوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢] وقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرْكَعُوا۟ لَا يَرْكَعُونَ﴾ [المرسلات: ٤٨] ذمهم على ترك امتثال الأمر، فإنه تعالى لم يكن مستفهماً من إبليس بالاتفاق بل ذماً.

هذا هو المفهوم من قول السيد لعبده (ما منعك أن تفعل ما أمرتك) إذا لم يكن مستفهماً، ولم يقل إبليس ما ألزمتني بالسجود، ولو لم يكن الأمر للوجوب لاعتذر بذلك، بل لما حسُن التوبيخ.

فإن قيل: يجوز أنه في زمن إبليس للوجوب، ويجوز أنه ذمهم حيث لم يعتقدوا أمره بالركوع بدليل قوله: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾ [المرسلات: ٤٩] أو يقول: لعله وُجدت قرينةٌ دلت على الوجوب.

---

(١) انظر: التقريب والإرشاد (٢/٢٧)، البرهان (١/٦٨).

(٢) انظر: الإبهاج (٢/٢٣).

(٣) انظر: المستصفى (ص٢٠٦).




والجواب عن الأول: أن الظاهر يقتضي الذم على ترك الامتثال.

وعن الثاني: إن كان المكذبون تاركي الركوع، فاستحقاقهم الويل بالتكذيب لا ينافي استحقاقهم الذم بترك الركوع، وإن كان غيرهم فكذلك.

* **الدليل الثاني**: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦] أي: إذا ألزم أمراً، والأمر الثاني هو المأمور به، وإلا كان معناه لا يبقى لهم خيرة في صفة الله، وذلك غير مفيد، وإذا انتفت الخيرة بقي إما الحظر أو الوجوب، والأول خلاف الإجماع، ولو لم يكن الأمر للوجوب لكان إلزام الأمر إلزام لشيء، وذلك الشيء لا يوجب فعل المأمور به، فلا يكون هذا القدر سبباً للوجوب؛ لأن إلزام الأمر غير إلزام المأمور به.

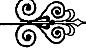
فإن قلت: الأمر يرد لمعنى الشيء ونحن نسلم أن الله إذا ألزمنا شيئاً وجب، أما أنه يجب بمجرد أمره فهذا عين النزاع.

قلت: الأمر حقيقة في القول المخصوص كما تقرر، ولا ضرورة في خروجه عن ظاهره، بخلاف الأمر الثاني.

* **الدليل الثالث**: قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ [النور: ٦٣].. الآية.

أَمَرَ مخالف الأمر بالحذر من تركه، وذاك إنما يكون عند قيام المقتضي له، وتارك الأمر مخالف كما أن فاعله موافق.

فإن قيل: لا نسلم أن المخالفة والموافقة عبارة عما ذكرتم، بل موافقة الأمر الإتيان بمقتضاه على الوجه الذي يقتضيه، فإنه لو اقتضاه على سبيل الندب فأتى

به على سبيل الوجوب، كان هذا مخالفة لا موافقة.

أو نقول: الموافقة هي الاعتراف بكون ذلك الأمر حقاً واجب القبول، والمخالفة بالضد.

سلمنا دلالة ما ذكرتم، لكنه معارض بأنه لو كانت المخالفة عبارة عما ذكرتم، لكان تارك المندوب مخالفاً، وهو باطل؛ لأنه اسم ذمٍ فلا يطلق عليه.

سلمنا ذلك، فلِم قلت: إن الآية دلت على أَمْرِ المخالف بالحذر؟ بل هي دالةٌ على الحذر عند المخالفة(١).

سلمنا ذلك، ولكنه المخالف عن أمْرِهِ لا أمْرَه، ولا يجوز أن تكون (عن) زائدة؛ لأنه خلاف الأصل لا سيما في كلام الله.

سلمنا ذلك، فلِم يجب الحذر؟ ـ وهذا أول المسألة ـ.

فإن قلت: غرضنا أن لا يكون إلا المقتضي لنزول العذاب.

قلت: لا أسلم بل يكفي في الحذر احتمال نزول العذاب وهو محتمل؛ لأن المسألة اجتهادية.

سلمنا ذلك، لكن قوله (عن أمره) لا يفيد إلا أمراً واحداً، وعندنا أمرهما للوجوب.

سلمنا في كل أمر، لكن الضمير في قوله (عن أمره) لا يعود إلا إلى واحد وهو الله أو رسوله، فلِم قلت إن الآخر كذلك؟.

والجواب عن الأول: أن حسن هذا الإطلاق معلوم من أهل اللغة بالضرورة.

---

(١) انظر: شرح اللمع (٢٠٦/١)، قواطع الأدلة (٤٩/١)، الإبهاج (٢٣/٢).

قوله: الموافقة عبارة عما ذكرتم على الوجه الذي يقتضيه.

قلنا: لفظ الأمر لا يدل إلا على اقتضاء الفعل أو اقتضاء الفعل من مدلولها، فإذا لم يوجد الفعل لم توجد الموافقة، فتوجد المخالفة إذ لا واسطة بينهما.

وأما اعتقاد كون الأمر حقاً، فهذا موافقة للدليل الدال على كونه حقاً، لا موافقة للأمر، فإن الموافقة هي تقرير مقتضى الشيء، وكما اقتضى الأمر دخول الفعل في الوجود كان إدخاله تقريراً له، وأما دلالة أمر المندوب، فهذا إنما يصح أن لو كان مأموراً به، وهذا عين النزاع.

قوله: أمر بالحذر عن المخالفة لا المخالف بالحذر.

قلنا: لو حملناه على ما ذكرنا كنا قد أسندنا الفعل إلى فاعله، وعلى ما ذكرتم يكون مسنداً إلى مفعوله، والأول أولى باتفاق النحاة(١).

قلت: ومعنى هذا الكلام أن على ما ذكرنا يكون التقدير: (وليحذر المخالف) فيكون فعل الأمر مسنداً إلى المخالف وهو فاعل الحذر، وعلى ما ذكروه يكون التقدير: (وليحذر المخالفة) والمخالفة مفعوله، فيكون فعل الأمر مسنداً إلى المفعول.

قال الشيخ: ولأنه لا يبقى المأمور متعيناً، وهذا يؤكد ما ذكرته وأنه يكون التقدير على ما ذكروه وليحذر لغير مسمى، ولا يقال المأمور ما تقدم وهم المتسللون؛ لأنَّا نقول المخالفون هم المتسللون، فيكونون قد أُمروا بالحذر عن أنفسهم، ولأنه يبقى قوله: ﴿أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾ منقطعاً؛ لأن (يحذر) لا تتعدى

---

(١) انظر: نفائس الأصول (١٢٢١/٣)، التحصيل (٢٧٤/١)، نهاية الوصول (٨٥٧/٣).

إلىٰ مفعولين، وقد استوفىٰ مفعوله.

قلت: معناه أنه قد أسند إلىٰ المخالفة وبقي مفعولٌ ما لم يُسمَّ فاعله، فصار كقولك: (ليُضرب زيدٌ) إذا لم يُسمَّ الضارب، فإن الفعل لا يتعدىٰ إلىٰ أشياء أُخر، فهذا مثله. وأما (عن) فإنها ذُكرت لدلالتها علىٰ البعد كما يقال: (قعد عن يمينه) أي متراخياً، والمخالف لأمر الله بعيدٌ عن أمره، وأما الأمر بالحذر فإن لم يدل علىٰ وجوب الحذر، فلا أقل من جوازه، ولا يجوز إلا عند قيام المقتضي، وإلا كان سفهاً فلا يرد بمثله أمر.

قوله: الآية لا تفيد إلا أمراً واحداً، قلنا: بل الجميع، بدليل جواز استثناء أي فرد شئت، ولكن إنما ثبت لكونه استحقاقاً فيتعدىٰ، ولأنه رتب العقاب علىٰ نفسه المخالِفة فيكون هو العلة، وإذا ثبت هذا فلا قائل بالفرق بين أمر الله وأمر رسوله.

* **الدليل الرابع**: تارك المأمور عاصٍ لقوله تعالىٰ: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى﴾ [طه: ٩٣] و﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ﴾ [التحريم: ٦].

والعاصي مستحق العقاب لقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [الجن: ٢٣]، فإن قيل: ليس العصيان ترك امتثال الأمر وإلا صار معنىٰ قوله: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ﴾ أي: يمتثلون أمره، وحينئذٍ يكون قوله: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ تكريراً[1].

الثاني: اتفق المسلمون علىٰ أن الأمر ينقسم إلىٰ الإيجاب والاستحباب،

---

(١) انظر: نفائس الأصول (١٢٢١/٣)، التحصيل (٢٧٤/١)، نهاية الوصول (٨٥٧/٣).




وتارك المندوب غير عاصٍ وإلا استحق العقاب.

سلمنا أن المعصية ترك المأمور، ولكن إذا كان للإيجاب، وقوله تعالىٰ: ﴿لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ﴾ حكاية حال فلعله كان للإيجاب.

سلمناه مطلقاً فلِم يستحق العقاب؟ والآية مختصة بالكفار لقرينة الخلود.

والجواب: أن مقتضىٰ الآية ـ والله أعلم ـ لا يعصون الله في الماضي ويفعلون ما يؤمرون في المستقبل، فلا تكرار، وأما إجماعهم علىٰ انقسام الأمر، فمسلمٌ لكنه في المندوب مجاز، لملازمة نفس الترجيح للترجيح الخاص بخلاف العكس.

قوله: الآية حكاية حال، قلنا: الله تعالىٰ رتب نفس المعصية علىٰ نفس المخالفة فيكون هو المقتضي، وأما قرينة الخلود فهو اسم للمكث الطويل لا الدائم.

تقرير آخر: أن العصيان عبارة عن الامتناع عن مقتضىٰ الشيء، ومنه سميت العصا والجماعة عصا، لحصول الامتناع بهما، و(هذا كلامٌ مستعصٍ علىٰ الحفظ)، و(حطبٌ مستعصٍ علىٰ الكسر).

وقال ﷺ: «لو لم نعصِ الله لما عصانا»[1] أي: لم يمتنع عن إجابتنا، وإنما

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (١٥٢/٧) عن وكيع عن الأعمش عن أبي وائل قال: (والله لو أطعنا الله ما عصانا)، فلم يرفعه إلىٰ النبي ﷺ، بل نسبه إلىٰ أبي وائل شقيق بن سلمة وهو من كبار التابعين، وأورده ابن الأثير علىٰ أنه حديث من كلام النبي ﷺ في كتابه النهاية (٢٥١/٣)، ولم أجده في كتب الحديث الشريف، بل وجدت عدداً من أهل العلم نسب القول إلىٰ أحد كبار التابعين. انظر الأسماء والصفات للبيهقي (٥٤/٢)، حلية الأولياء لأبي نعيم (١٠٥/٤)، عمدة القاري للبدر العيني (١٠٩/٢٥).

يوصف بالعصيان من ترك الواجب لا المندوب، قلت: ولعلك تفهم من هذا أن الله تجب عليه الإجابة، فاعلم أنه إنما سماه عاصياً، لحصول الإيجاب وهو السؤال، وإن لم يلزم منه الوجوب كما يأتي(١).

قال الشيخ: لأن العاصي مخالف كما مرَّ، والمخالفة إما أن تكون بإقدامنا علىٰ فعل ما لم نتعرض له بنفي ولا إثبات، وهو باطلٌ، وإلا كنَّا عصاة إذا أمرنا بالصلاة فتصدقنا أو بالإقدام علىٰ ما منع منه وهو الوجوب.

* **الدليل الخامس**: قوله ﷺ لأبي سعيد الخدري رضي الله عنه وقد دعاه في الصلاة: «ما منعك أن تجيبني وقد سمعت قوله تعالىٰ: ﴿ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ٢٤]»(٢) فذمه علىٰ ترك الاستجابة عند ورود مجرد الأمر.

فإن قلت: هذا خبر واحد فلا نتمسك به في مسألة علمية، وأيضاً فما ذمه وإنما بين له مخالفة دعاء النبي لدعاء غيره.

قلت: هذه المسألة وسيلة إلىٰ العمل، فيجوز التمسك فيها بالظن.

وأما الثاني: فظاهر الكلام الذم والإخبار عن نفي العذر فلو لم يكن الأمر للوجوب لكان عذره ظاهر، وأيضاً فلا يحسن الاستخبار عما منعه مع قيام الصلاة المانعة إلا إذا كان الأمر مقتضياً للوجوب؛ لأنه حينئذٍ لا ينفي مانعه.

* **الدليل السادس**: قوله ﷺ: «لولا أن أشُقَّ علىٰ أمتي لأمرتهم

---

(١) انظر: نفائس الأصول (١٢٢١/٣)، التحصيل (٢٧٤/١)، نهاية الوصول (٨٥٧/٣).

(٢) أخرجه أبو داوود في سننه (٧١/٢)، برقم: ١٤٥٨، والنسائي في سننه (١٣٩/٢)، برقم: ٩١٣، والبيهقي في السنن الكبرىٰ (٥١٥/٢)، برقم: ٣٩٣٠، وكلهم ورد عندهم أبو سعيد بن المعلّىٰ الأنصاري وليس أبو سعيد الخدري. وانظر: نفائس الأصول (١٢٤٧/٣).




بالسواك»[1] . . الحديث مع أنه مندوب.

وقوله ﷺ في خبر بريرة لما قالت: أتأمرني بذلك؟، قال: «وإنما أشفع»[2] فنفى الأمر مع ثبوت الشفاعة الدالة على الندب، فلا يكون المندوب مأموراً.

فإن قلت: لِم لا يكون المراد لأمرتهم أمر إيجابٍ، ولا مانع أن يقتضي الأمر الوجوب بقرينة.

قلت: كلمة النفي دخلت على مجرد الأمر، فلا يكون المندوب مأموراً، وإلا لزم التناقض.

* **الدليل السابع**: أن الصحابة تمسكوا بالأمر على الوجوب، ولم يظهر على أحد منهم إنكار فكان إجماعاً منهم، كما سيأتي تقريره في القياس إن شاء الله تعالى.

فأوجبوا غسل الإناء من ولوغ الكلب بقوله: «فليغسله سبعاً»[3].

وأخذوا الجزية من المجوس لما روى عبدالرحمن: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»[4].

فإن قلت: ففي كتاب الله أوامر كثيرة لم يعتقدوا فيها الوجوب.

---

(١) أخرجه البخاري (٢/٤)، برقم: ٨٨٧، ومسلم (١/٢٢٠)، برقم: ٢٥٢.
(٢) أخرجه البخاري (٧/٤٨)، برقم ٥٢٨٣.
(٣) أخرجه البخاري (١/٤٥)، برقم: ١٧٢، ومسلم (١/٢٣٤)، برقم: ٢٧٩.
(٤) أخرجه مالك في الموطأ (ص٢٧٨)، برقم: ٤٢، وعبدالرزاق (٦/٦٨)، برقم: ١٠٠٢٥، وابن أبي شيبة (٢/٤٣٥)، برقم: ١٠٧٦٥، والبيهقي في السنن الكبرى (٩/٣١٩)، برقم: ١٨٦٥٤، وهو ضعيف. انظر نصب الراية للزيلعي (٣/٤٤٨)، التلخيص الحبير لابن حجر (٣/٣٧٤).




قلت: صحيحٌ لكنَّ احتمال كونه للوجوب أظهر؛ لأنه لا يلزم من عدم الوجوب في بعض الأوامر أن لا يفيد الأمر الوجوب؛ لجواز التخلف لمانع، ويلزم من عدم كونه للوجوب أن لا يفيد الأمر الوجوب أصلاً إلا إذا وُجد دليلٌ آخر ولو وُجد لشُهِر.

وأنا أقول: مثل هذا يلزمه، فإنه لا يلزم من كونه للوجوب في بعض الصور أن يكون للوجوب مطلقاً لاحتمال قرينة دلت.

فإن قلت: لو كان ثَمَّ دليلٌ آخر لنُقِل، قلت: وكذا لو كان التخلف لمانع لنُقِل بل هذا أولىٰ، فإن الحاجة إلىٰ نقل المعارض أشدُّ من نقل المقتضي؛ لأن المقتضي قائم، فإذا لم يُنقل المانع عُمِل بالمقتضي بخلاف ما إذا لم يُنقل المقتضي فإنه يبقىٰ علىٰ الأصل، ولم يُر موجبٌ لم يبلغ الشافعي.

وأما النواسخ فإنهم حرصوا عليها ولهذا تُتُبِعت وحُصرت، أو نقول علىٰ ما ذكرتم يلزم التعارض بين المقتضي والمانع وعلىٰ ما ذكرنا لا يلزم، فإن إثبات الحكم بدليل آخر ليس فيه تركاً للمقتضي.

* **الدليل الثامن**: أنَّ (افعل) لا يمكن جعله حقيقة في الوجوب والندب بالاشتراك اللفظي، فإنه خلاف الأصل، ولا لمعنىً مشتركٍ بينهما، فإنه حينئذٍ خصوصية الوجوب لا تلازم المشترك، فلا يكون في الوجوب حقيقة ولا مجازاً بخلاف العكس، فإن أصل الترجيح يلزم الترجيح الخاص، وكذا لو جعلناه حقيقة في الندب فقط لا يبقىٰ الواجب مأموراً به، لتنافي الحقيقتين.

فإن قلت: فكذا لو جعلته حقيقة في الوجوب فقط لم يبق المندوب مأموراً به.

قلت: مسلَّمٌ وقد صرح به كثير من الأصوليين، ولم يقل أحدٌ من الأمة أن الواجب غير مأمور به، فتعين إما أن يكون حقيقة في الوجوب أو لا في واحد منهما، والثاني خلاف الإجماع.

وأنا أقول: لا أسلم إذا جُعل حقيقة في القدر المشترك لا يبقىٰ في الوجوب حقيقة ولا مجازاً، وهذا باطلٌ بجميع الأسماء المتواطئة، لكنَّ العرف أن أفراد المتواطئ ليس في بعضها خصوصية زائدة علىٰ تعيينه والواجب فيه خصوصية زائدة، فلا يكون مدلولاً عليها باللفظ فاعرفه وافهمه.

* **الدليل التاسع**: أن العقلاء من أهل اللغة يقتصرون في تعليل حسن ذم العبد عند مخالفته أمر سيده علىٰ قولهم لم يفعل ما أمره به، فدل أنه العلة.

فإن قلت: إنما ذموه لأنهم علموا من السيد كراهية الترك أو لأن الشرع أوجب طاعة السيد، ولأن السيد لا يأمره إلا بما فيه نفعه ودفع مضرته، والعبد يلزمه إيصال ذلك إلىٰ سيده. سلمناه مطلقاً، فلِم قلت أن فعلهم صواب؟ وهذا لأن المأمور به لو كان معصية لما استحق الذم بتركه، ولأن كثيراً من الأوامر جاءت في الشرع للندب، وتاركه لا يُذم، وإلا كان واجباً فلا يكون نفس الترك علة.

والجواب: أن كراهة السيد لا مدخل لها، وإلا كانوا عللوا بها مع الترك، وأما الشرع فإنما أوجب طاعة السيد فيما أوجبه لا فيما هو أولىٰ.

ولهذا لو قال: الأولىٰ أن يفعل كذا لم تجب طاعته، وهو الجواب عن إيصال المنافع ودفع المضار.

وأما اشتراط كون المأمور به غير معصية، فهب أنه كذلك، فيجري فيما

عداه على ظاهره.

وأما قول المندوب فإنما يصح الإلزام به أنْ لو كان مأموراً، وهو أول المسألة.

* **الدليل العاشر**: لفظ (افعل) دالة على اقتضاء وجود الفعل، واللفظ متى وضع لمعنى فلا بد أن يكون مانعاً من نقيضه تكميلاً لذلك المقصود كما في الخبر.

فإن قيل: سلمنا أن الدال على الشيء مانع من نقيضه لكن مدلول (افعل) عندنا أولوية الفعل.

قلنا: الفعل مشتق من المصدر ولا يدل في الخبر والأمر إلا على المصدر فقط، فإذا كان الأمر بالشيء مانعاً من نقيضه كان (اضرب) مانعاً من عدم الضرب لا من أولوية العدم، وهو الوجوب[1].

* **الدليل الحادي عشر**: أن الأمر لا يرد بالخالي عن المصلحة ولا براجح المفسدة؛ لأن الزائد من المفسدة يبقى مفسدة محضة، والأمر به لا يجوز، ولا بالمساوي المفسدة فإن الأمر به عبث، فلم يبق إلا أن يكون راجح المصلحة أو خالٍ عن المفسدة، وعلى التقديرين يكون الإذن في الترك إذناً في تفويت مصلحة خالصة، وهو غير جائز عرفاً فكذلك شرعاً، لقوله ﷺ: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن وما رأوه قبيحاً فهو عند الله قبيح»[2] وهذا يقتضي أن لا يثبت مندوبٌ ما، لكنَّ الله تعالى خفف عن العباد بإتيانه فيبقى فيما عداه على الأصل.

---

(١) انظر: نفائس الأصول (١٢٢١/٣)، التحصيل (٢٨١/١).

(٢) رواه مالك في الموطأ (ص٩١) معلقاً، وأحمد (٨٤/٦) موقوفاً على ابن مسعود، برقم: ٣٦٠٠، والحاكم في المستدرك (٨٣/٣) برقم: ٤٤٦٥، موقوفاً على ابن مسعود أيضاً، وقال: (صحيح الإسناد ولم يخرجاه).




فإن قلت: فإلزام المكلف استيفاء المصلحة لنفسه على وجه لو لم يستوفها قبيحٌ عرفاً.

قلت: ما ذكرته لو كان معتبراً لما ثبت شيء في التكاليف، فدل على بطلانه.

* **الدليل الثاني عشر**: لا شك أن الأمر يدل على رجحان طرف الوجود، والمنع من الترك أكثر إفضاءً إليه، والمفضي إلى الراجح راجحٌ، والراجح في الظن واجب العمل كما عُرِف؛ ولأن أحد النقيضين إذا كان راجحاً لو لم يُعمل به لوجب العمل بالمرجوح، فيكون ترجيحاً للمرجوح، وهو باطل ضرورة، ولأن العمل حيث وجب عند حصول الظن إنما وجب ترجيحاً للراجح.

* **الدليل الثالث عشر**: الوجوب معنى تشتد الحاجة إلى التعبير عنه فيكون الداعي موجوداً والناس قادرون على الوضع والمانع زائلٌ ظاهراً وذلك علة لوجود الوضع له وليس غير (افعل)؛ لأنكم تنكرونه مطلقاً، ونحن ننكره في غيره.

فإن قلت: لا أُسلم شدة الحاجة إليه، ولا قيام الداعي ولا زوال المانع؛ لأن اللغة توقيفية فنكون ممنوعون من الوضع.

سلمنا ذلك: فلِم يجب الوضع وما ذكرتموه موجود في الحال، والاستقبال، وأنواع الروائح، وأصناف الاعتمادات، ومع ذلك لم يوضع لها لفظ يدل على عينها؟.

سلمنا وجوب الوضع له، فلِم لا تكفي القرينة؟.

سلمنا كونه لفظاً، فلِم لا يكون (أوجبت) و(ألزمت) هو الموضوع؟.

فإن قلت: لا بد من لفظ مفرد.

قلت: لا أسلم، ثم هذا معارض لمثله في أصل الترجيح، والندب بخصوصيته أو كلاهما على سبيل الاشتراك.

الثاني: إذا كان الوجوب كما ذكرتم (معنى تشتد الحاجة إلى الوضع له) فنقول: لو وُضِع (افعل) له لاشتهر وزال الخلاف.

سلمنا ما ذكرتم فلِم لا يكون موضوعاً للندب أيضاً بالاشتراك؟ على أن ما ذكرتموه من الدليل يقتضي إثبات اللغة بالقياس، وهو ممنوعٌ.

والجواب: أن الإنسان لا بد أن يحتاج إلى فعل غيره، فلا بد أن يعرِّفه ذلك بلفظ، وأن لا يجوز الإخلال به.

قوله: المانع موجودٌ، الأصل عدم المانع، وعدم التوقيف، وعدم المنع من الوضع، وهذا القدر يفيد الظن، ونحن لا ندعي القطع.

وأما قوله: لِمَ يجب الفعل عند وجود الداعي والقدرة؟، فلم يُجب الشيخ عنه اكتفاءً بتقريره في الكتب العقلية[1].

وألخص ما يقال: أنهما مرجحان لوقوع الفعل، فلو لم يقع الراجح لوقع النقيض، فيكون المرجوح هو الراجح، وهو محال.

وأوضح منه: أنه إذا ترجح الفعل لو لم يجب وقوعه، لكان جائزاً وافتقر إلى مرجح وتسلسل أو امتنع، وحينئذٍ تكون القدرة والداعي مانعاً لا مرجحاً.

وأما النقوض فلا نسلم أن الحاجة إليها كالحاجة إلى ما ذكرنا، فإنه في كل لحظة نحتاج إلى التعبير عما ذكرنا وتمرُّ بالإنسان أوقات كثيرة لا يحتاج فيها إلى

(١) انظر: معالم أصول الدين للرازي (ص٨٥) والمحصل للرازي (ص١٩٤).




التعبير عن تلك الأشياء، وأما القرينة فلا تكفي كما مرَّ في أول اللغات، وأما (أوجبت) ونحوه فمركب، والواضع إنما وضع لسائر المعاني ألفاظاً مفردة، لكونه أخف وأسهل، فكذا هنا قياساً.

وأما المعارضة الأولىٰ فنقول: إذاً حقيقةٌ في الوجوب أمكن جعله مجازاً في أصل الترجيح كما عُرِف.

وأنا أقول: العجب منه كيف اعتمد علىٰ هذا وقد أجاب عنه فيما سبق لما قالوا (الواو) للترتيب واستدلوا بهذا الدليل ورجحوا بهذا الترجيح، وقال: (الحاجة إلىٰ التعبير عن المعنىٰ الأعم أشد)[1] فليكن للخصم ههنا أيضاً.

قال الشيخ: وأما الندب فالإخلال ببيانه أولىٰ من الإخلال ببيان الوجوب الذي لا يجوز الإخلال به.

قلت: وهذا أعجبُ فإنَّ معنىٰ قولنا: الواجب لا يجوز الإخلال به، أي: لا يجوز للواجب عليه، وهذا لا تعلق له بالوضع حتىٰ يترجح به أحد المعنيين علىٰ الآخر، وإن أراد بالوجوب الإيجاب فلا نسلم أنه يترجح علىٰ معنىٰ الندب.

قوله: لو كانت للوجوب لاشتهر وارتفع النزاع، قلنا: إنما يلزم ذلك أن لو سَلِمَ عن المعارض، أما إذا كان له معارضٌ ولم يظهر فرقٌ بينهما إلا بنظرٍ دقيقٍ فلا يلزم.

قلت: وهذا أعجبُ من الكلِّ، فإنَّ المعارضَ الذي ذكره إنما هو معارض في استنباط كون الأمر للوجوب أو الندب لا معارض لنقل الوضع، والخصم إنما قال: لو كان ثَمَّ وضعٌ لاشتهر الوضع، أما تعارض الدلالات الدالة علىٰ أنَّ الأمر

---

(١) المحصول (١/٣٧٢).

للوجوب لا تعلُّق لها بامتناع النقل وعدمه فاعرفه.

قوله: هذا إثباتُ لغةٍ بالقياس، نعم وسنبيّن جوازه.

قلت: هذا هو المختار عنده لكنه قد أجاب عن مثل هذا فيما سبق بأنه إثبات لغة بالقياس فلا يجوز[1]، فكأنه كيف ما ساعده المنع أو التسليم سلكه فاعرفه.

* **الدليل الرابع عشر**: أن الحمل على الوجوب يُحصِّل مقصود الندب وزيادة، بخلاف العكس بل يُخِلُّ به، فكان أولى لقوله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»[2]، ولأن أحد الطريقين إذا كان آمناً قطعاً والآخر مخوفٌ كان سلوك الأول من موجبات العقول.

فإن قيل: لا نسلم الحظر، وإنما يكون كذلك أن لو احتمل كونه للوجوب، ولما علمنا بدلالة لغوية كون الأمر ما وُضِعَ للوجوب، وأن الحكيم لا يُجرِّده عن القرينة، ويزيد الوجوب أمناً كونه للوجوب.

سلمنا هذا الاحتمال، لكن لو حملناه على الوجوب فربما يكون للندب، فيكون اعتقاده جهلاً.

والجواب: أنَّا قبل أن نعلم ما يصرفهما إلى الوجوب أو الندب يكون الحمل على الوجوب أحوط فمتى ادَّعى أنها للندب عليه الدليل، وأما احتمال الخطأ في الاعتقاد فهو مشترك، واختص ما ذكرنا بهذا الترجيح.

واحتج المخالف:

---

(١) انظر: المحصول (٢/٨٧).

(٢) أخرجه أحمد (٣/٢٤٨)، برقم: ١٧٢٣، والترمذي (٤/٦٦٨) برقم: ٢٥١٨، وقال هذا حديث صحيح، والنسائي في سننه (٨/٣٢٧)، برقم: ٥٧١١.




بأن العلم بكونه للوجوب ليس عقلياً إذ لا مجال للعقل في اللغات، والتواتر منتفي وإلا لعلمه كل أحد، والآحاد لا يتمسك به في المسائل العلمية، وبهذا يحتج من يدعي الوقف.

الثاني: أن أهل اللغة قالوا: لا فرق بين السؤال والأمر إلا من حيث الرتبة، والسؤال لا يفيد إلا الندبية، فكذا الأمر.

الثالث: أن لفظ (افعل) ورد في كتاب الله تعالىٰ وكلام رسوله للندب والوجوب، ثم الاشتراك خلاف الأصل، وكذا المجاز فيكون حقيقة في أصل الترجيح، والترك كان جائزاً بحكم الأصل وهذا معنىٰ الندب(١).

والجواب: أن ههنا قسمٌ آخر وهو إثبات المقدمات بالفعل، ولزوم النتيجة بالعقل كقولنا: (تارك المأمور به عاصٍ) والعاصي مستحقٌ للعقاب كما مرَّ.

سلمنا هذا فلا نسلم أن المسألة قطعية فإن المباحث اللفظية لا يفيد شيءٌ منها اليقين، قلت: وأحسن من هذا الجواب ما ذكره فيما سبق أنها وسيلة إلىٰ العمل، فجاز إثباتها بالظن، وقد قطع فيما سبق بأن الدلائل اللفظية ـ من أنصف ـ عَلِمَ أنها تفيد اليقين عند وجود القرائن(٢).

وأما السؤال فهو عندنا للإيجاب وإن لم يلزم منه الوجوب، ولهذا يقول في السؤال: لا تُخيِّب رجائي ولا تُخِلَّ بمقصودي، فيُصرِّح بالإيجاب.

وأما المجاز وإن كان خلاف الأصل ولكن يُصار إليه إذا دلَّ عليه الدليل.

---

(١) انظر: التقريب والإرشاد (٢/٣٩)، المعتمد (١/٤٣).
(٢) انظر: المحصول (٢/٦٧).

فرع:

ذهب بعض أصحابنا إلىٰ أن الأمر الوارد عقيب الحظر[1] للإباحة[2]، وهذا ضعيفٌ، فإنه لا يمتنع الانتقال من الحظر إلىٰ الوجوب أيضاً، والعلم به ضروري فلا يصلح لمعارضة دليل الوجوب[3].

لنا: أن الأب إذا قال لولده اخرج من الحبس إلىٰ المكتب أفاد الوجوب، وكذا أمْرُ الحائض والنفساء بالصوم والصلاة ورد بعد الحظر وهو للوجوب.

ثم من جعله للإباحة اختلفوا في النهي الوارد عقيب الوجوب، فمنهم من طرد الإباحة وهو القياس، ومنهم من قال لا أثر للوجوب المتقدم بل هو للتحريم[4].

واحتج الخصم: بأن هذا النوع إنما جاء في كتاب الله للإباحة ﴿فَإِذَا طَعِمۡتُمۡ فَٱنتَشِرُواْ﴾ [الأحزاب: ٥٣] ﴿وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْ﴾ [المائدة: ٢] ﴿فَإِذَا تَطَهَّرۡنَ فَأۡتُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٢] والأصل في الاستعمال الحقيقة، ولأنه المفهوم من أمر السيد لعبده بشيء بعد ما نهاه عنه[5].

---

(١) أنكر القاضي أبو بكر الباقلاني علىٰ من ترجم لهذه المسألة بـ(الأمر بعد الحظر). انظر: التقريب والإرشاد (٢/٩٣).

(٢) ذكر المصنف قولان في المسألة، وهناك أقوال أخرىٰ، فقيل: بالتوقف وإليه ذهب إمام الحرمين والغزالي، وقيل: بأن الأمر بعد الحظر يرجع إلىٰ ما كان عليه قبل الحظر إباحةً أو وجوباً وهو اختيار المزني والقفال الشاشي والزركشي والمجد ابن تيمية. انظر: التلخيص (١/٢٨٧)، المستصفىٰ (ص٢١١)، الإحكام (٢/١٧٨)، البحر المحيط (٣/٣٠٦)، المسودة في أصول الفقه لآل تيمية (ص١٩).

(٣) انظر: أصول السرخسي (١/١٩)، التبصرة (ص٣٨)، البرهان (١/٨٧)، التمهيد (١/١٧٩).

(٤) انظر: كشف الأسرار (١/١٢٠)، التبصرة (٣٩)، التحصيل (١/٢٨٦)، البحر المحيط (٣/٣٠٢).

(٥) انظر: بيان المختصر (٢/٧٣)، العدة (١/٢٥٧)، الواضح (٢/٥٢٤).




والجواب: أن الأول يبطل بقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ [التوبة: ٥] وبقوله: ﴿ وَلَا تَحْلِقُوا۟ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ ﴾ [البقرة: ١٩٦] وليسا للإباحة بل الأول: فرضُ كفاية، والثاني: نسكٌ، وأما العرف فمتعارض كما ذكرنا.

❁ المسألة الثانية:

المختار أن الأمر المطلق لا يفيد التكرار بل طلب الماهية من غير إشعار بالقدر، ولكن من حيث إن دخولها في الوجود لابُدَّ له من فردٍ، دلَّ على المرة الواحدة(١).

وخالف الأكثرون في ذلك وانقسموا إلى قائل بالتكرار(٢)، وإلى قائل أنه يفيد المرة الواحدة لفظاً(٣)، وإلى قائل بالوقف(٤)، إما لأن اللفظ مشترك بين الواحدة والتكرار أو لأنه لا يدري ما هو حقيقة فيه.

لنا: أن أوامر الله قد جاءت للتكرار كالصلاة ولغيره كالحج، وفي العرف كذلك كقول السيد لعبده (اشترِ اللحم) و(ادخل الدار)، فإنه لا يعقل منه التكرار حتى لو ذمه على تركه لذمه العقلاء، ولو كرر العبد لحسُن لومه.

وقد يفيد التكرار كالأمر بحفظ دابته، فوجب حقيقة في القدر المشترك دفعاً

---

(١) وهو قول جمهور الأصوليين. انظر: أصول السرخسي (٢٠/١)، التقريب والإرشاد (١١٦/٢)، اللمع (ص٧)، التلخيص (٢٩٨/١)، المستصفى (٢١١)، العدة (٢٧٥/١).

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول للقرافي (ص١٢٣)، العدة (٢٦٤/١).

(٣) انظر: المنخول (ص١٧٤)، البحر المحيط (٣١٣/٣).

(٤) وهو قول القاضي أبو بكر الباقلاني. انظر: التقريب والإرشاد (١١٦/٢).

للاشتراك والمجاز، والدال على ما به الاشتراك غير دالٍ على ما به الامتياز لا بالوضع ولا بالاستلزام.

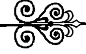
* **الثاني**: أنَّ أهل اللغة قالوا: لا فرق بين (افعل) و(يفعل) إلا أن الأول طلبٌ والثاني خبرٌ، وأجمعنا على أن (يفعل) يتحقق مقتضاه لمرة واحدة فكذا (افعل) وإلا كانا متفرقين في غير ما ذكروه.

* **الثالث**: لو أفاد التكرار لاستغرق الأوقات بأسْرِها لعدم أولوية البعض، وهذا باطلٌ بالإجماع؛ ولأنه لو استغرق الأوقات كلها لكان الأمر بالحج نسخاً للصلاة، والأمر ببعض الصلوات نسخاً لغيرها، والأمر بغسل بعض أعضاء الوضوء نسخاً لغيره، والأمر بالصلاة نسخاً للوضوء؛ لاقتضاء الثاني إزالة الأول عن بعض الأوقات، وهذا لا يقوله عاقل.

* **الرابع**: لو أفاد التكرار لما حسُن (افعله أبداً) و(افعله مرة) ولكان الأول تكريراً والثاني نقضاً[1].

واحتجوا على التكرار: بأن الصديق رضي الله عنه تمسَّك في وجوب التكرار على مانعي الزكاة بقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] ولم يُنكِر عليه أحد، فكان إجماعاً؛ ولأن النهي أحد الطلبين، وهو يفيد التكرار فكذا الآخر؛ ولأنه لو لم يفده لكان ورود النسخ على المرة الواحدة بداءً والاستثناء منها نقضاً؛ ولأنه إذا لم يكن في اللفظ إشعارٌ بزمنٍ معينٍ، فليس البعض أولى من البعض، فإما أن يخلو عنه الجميع، وهو باطلٌ، أو يعم وهو المطلوب؛ ولأن الحمل عليه أحوط، فيجب العمل به دفعاً للضرر[2]، وأما القائلون بالاشتراك فاعتصموا بالطريقين

(١) انظر: شرح اللمع (٢٢٠/١)، المحصول (٩٩/٢).
(٢) انظر: نفائس الأصول (١٢٩٣/٣).

الفاسدين وهو حسن الاستفهام، واستعمال اللفظ فيهما كما سيأتي في العموم، وقد نبهنا عليه.

والجواب: لعل الرسول ﷺ أعلمهم أن الآية للتكرار، وأما الانتهاء في جميع الأوقات فممكن بخلاف الامتثال؛ ولأن النهي نقيض الأمر فإذا اقتضى الأمر الإيقاع في زمنٍ ما وجب أن يقتضي النهي أن يمتنع عن الجميع؛ لأنه لو أبانه في زمنٍ ما كان ممتثلاً فلا يكون منتهياً وإلا اجتمع النقيضان، أو يقول إذا كان النهي يقتضي التكرار وجب أن لا يقتضيه الأمر؛ لأن رفع مقتضى النهي يحصل بمرة واحدة.

وأما النسخ فلا يجوز فإن ورد صار دليلاً على إرادة التكرار، وأما الاستثناء فمن يقول بالفور لا يجوِّزه ومن لا يقول به يجوِّزه، وفائدته المنع من إيقاع الفعل في بعض الأوقات، وتبقى الخيرة فيما عداه.

قوله: ليس بعض الأزمنة أولى، قلنا: القائلين بالفور يمنعونه وعند منكريه لا يدل على وقت ولا عدد، وأما الاحتياط فعند العلم بكونه لا يفيد التكرار يأمن الضرر على أن الخوف معارضٌ، فإنَّ الإتيان بالفعل قد يكون معصية، ثم تقول الأوامر الواردة للتكرار بعضها للتكرار في اليوم، وبعضها للتكرار في الأسبوع، وبعضها في الشهر وبعضها في السنة، فعلى أيِّها يُحمل؟ ومعلومٌ أن ذلك لا يستفاد إلا من دليل منفصل.

فرع:

القائلون بالتكرار قالوا به أيضاً إذا كان متعلقاً بصفة كالسارق والسارقة، أو بشرط كقوله: (إن كان زانياً أو إذا كان زانياً فارجمه).




والمانعون منهم من قال به ههنا ومنهم من منع ، والمختار: أنه لا يفيد من جهة اللفظ بل من جهة الأمر بالقياس.

* **أما الأول**: فلأن من قال لعبده: (اشترِ اللحم إن دخلت السوق) لا يعقل منه التكرار ، وكذا لو علَّق طلاق زوجته أو وكَّل في تطليقها أو التزم شيئاً إن ردَّ الله عبده لا يتكرر شيء منها.

* **الثاني**: أجمعنا علىٰ أن الخبر المعلق كقولنا: (سيدخل زيدٌ إن دخل عمر) لا يتكرر بل يصدق بمرة واحدة فكذا الأمر ، والجامع دفع الضرر الحاصل من التكليف بالتكرار.

* **الثالث**: أن اللفظ ما دلَّ إلا علىٰ تعليق أمرٍ بأمرٍ ، والمفهوم منه أعم من التعليق في صورة أو في جميع الصور بدليل تقسيمه إليهما ، فمورد التقسيم مشتركٌ والمشترك لا إشعار له ألبته بواحد من ذينك القسمين.

وأما الثاني: فلأن ترتيب الحكم علىٰ الوصف يفيد ظن كونه علة ، كما لو قال: إن كان زيداً عالماً زاهداً فاقتله وإن كان جاهلاً فاسقاً فأكرمه ، فإنه يُسفَّه قائله ويستقبح عرفاً ، وما ذاك إلا لكونه فُهِمَ منه جعْلُ الفسق علة الإكرام والعلم علة الإهانة ، وإذا كان كذلك وجب تكرار الحكم عند تكرار الوصف باتفاق أهل القياس.

فإن قيل علىٰ المقام الثاني: هذا يُشْكِلُ بما ذكرتموه في المقام الأول من عدم تكرار الطلاق وشراء اللحم ونحوه.

ثم تقول ثانياً: لا نسلم أنه يفيد ظن العلية ، وما ذكرتموه من مثال العالم فإنما قبُح ؛ لأن العلم ينافي جواز القتل ، والفسق ينافي الإكرام.

سلمنا إفادته الظن في هذه الصورة فلِم تثبت في سائر الصور؟

سلمنا ثبوته في الكل فلِم يتكرر الحكم بتكرر الوصف؟

والجواب: نحن لا ندعي التكرار إلا إذا كان صادراً من الله تعالىٰ، فإنه لو قال صريحاً: (عتقت غانماً لسواده) وكان له عبدٌ آخر أسود لا يعتق، ولو قال الله تعالىٰ أو رسوله: علة الحكم الفلاني كذا، أو ظنناه بدليل، تكرر الحكم باتفاق أهل القياس، وعند هذا فلا منافاة بين ما قلنا وبين ما قاله الأصوليون أنه لا يفيد التكرار إذا عنوا به من جهة اللفظ.

قوله: العلم ينافي جواز القتل، قلنا: لا نسلم بل قد يستحق بسبب آخر، أو يقول: لو كان كما ذكرتم لزم التعارض بين المانع والمقتضي، وإذا ثبت ظن العلية في هذه الصورة، فتبين صوراً كثيرة، وتبين فيها حصول الظن، فالموجب لهذا الظن إما ترتيب الحكم علىٰ الوصف أو غيره، والثاني الأصل عدمه.

قوله: فلما تكرر، قلنا: هذا متفق عليه فلا يمنع.

❁ المسألة الثالثة:

كما لم تفد التكرار، فلا تفيد الفور، خلافاً للحنفية، ولا التراخي خلافاً لبعضهم، ولا هو مشترك بينهما، خلافاً للواقفية بل مجرد الفعل[1].

لنا: ما ذكرناه دليلاً علىٰ عدم التكرار، ما خلا الوجه الثالث ـ وقد طوَّل الشيخ بإعادتها ـ ويجب أن نعلم أنه متىٰ ثبت أنه يفيد التكرار، أفاد الفور لا محالة.

---

(١) انظر: أصول السرخسي (١/٢٦)، التبصرة (ص٥٢)، التلخيص (١/٣٢١)، العدة (١/٢٨١)، روضة الناظر (١/٥٧١).

الثاني: أن مسمىٰ الأمر أعم من الأمر علىٰ الفور أو التراخي، وقد مرَّ تمام تقريره.

واحتج المخالف:

بأن الله تعالىٰ عاب إبليس حيث لم يسجد في الحال، ولو كان لا يفيد الفور لاعتذر به.

* **الثاني**: قوله تعالىٰ: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ [آل عمران: ١٣٣] و﴿وَرِضۡوَٰنٌ﴾ [التوبة: ٧٢] و﴿فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِ﴾ [البقرة: ١٤٨] يدل علىٰ وجوب المسارعة.

* **الثالث**: أن جواز التأخير إلىٰ غير بدل باطلٌ وإلا لما كان واجباً، وإلىٰ بدلٍ باطلٌ وإلا تخرج عن العهدة عند الإتيان بالبدل إذ هذا حقيقة البدل، وهذا باطلٌ بالاتفاق.

فإن قلت: البدل لا يقوم مقام المبدل في جميع الأوقات.

قلت: إذا كان الأمر لا يقتضي إلا مرة والبدل يقوم مقام المبدل في وقت، فإذا أتىٰ به تأدىٰ المقصود لا محالة، نعم هذا يتجه أن لو كان الأمر للتكرار.

* **الرابع**: أن جواز التأخر أبداً ينافي الوجوب، وإلىٰ غايةٍ باطلٌ؛ لأنها إن كانت مجهولة كان تكليفاً بما لا يطاق، وإن كانت معلومة فهي عند من يقول بها وقتٌ يغلب علىٰ ظنه إن أخَّر عنه مات، وهذا باطلٌ؛ لأنه إن لم يكن ظنه عن أمارة كان خيالاً ولا عبرة به، وإن كان عن أمارة فهو المرض الشديد أو عُلو السن عند من يقول بهذا القسم، وهذا باطلٌ، وإلا لكان الشاب إذا مات فجأة لا تجب عليه، وهو باطلٌ؛ لأنه خلاف ظاهر الأمر، ولأن الواجب لا يكون واجباً.




* **الخامس**: السيد إذا أمر عبده أن يسقيه فُهِمَ منه التعجيل وذمه العقلاء على التأخر، والإسناد إلى القرينة خلاف الأصل.

* **السادس**: أجمعنا على وجوب اعتقاد الوجوب فوراً والفعل أحد موجبي الأمر فوجب فوراً قياساً عليه بجامع مصلحة المسارعة.

* **السابع**: أنه استدعاء فعلٍ بقول، فاقتضى التعجيل كالانعقاد في البيع.

* **الثامن**: النهي يقتضي الترك على الفور، فكذا الأمر قياساً للضد على الضد، أو يقول: الأمر بالشيء نهي عن الضد والنهي للترك في الحال وترك ضد الفعل لا يكون إلا بالفعل.

* **التاسع**: أنه لو فعل عقيب الأمر خرج عن العهدة وفاقاً، واختلفنا في التأخير فوجب أن يجب التعجيل للخروج عن العهدة بيقين[١].

والجواب عن الأول: يجوز أنه اقترن بالأمر ما يدل أنه على الفور.

قلت أنا: لا شك؛ لكنهم قد قالوا الأصل عدم استناده إلى القرينة، ولم يُجب عنه.

وجوابه: أن الأصل عدم دلالته على الفور، ولا يمكن الخصم أن يقول الأصل عدم دلالته على نص الطلب فإنه يناقض كونه أمراً.

وعن الثاني: أنه مجازٌ فإنه ذكر المغفرة وأراد سببها، وليس في الآية أن سببها الفعل، على أنها إن دلت على الفور فتكون الفورية مستفادة من دليل آخر لا من نفس الأمر، ولا تمكنهم دعوى الفورية في المسارعة فإنه عين النزاع.

(١) انظر: المستصفى (ص٢١٥)، الإحكام (٢/١٦٥).




وأما الثالث والرابع والسادس والسابع: فمنقوض بما لو صرح بالتخيير في أي وقت شاء، وبالنذور والكفارات وسائر الواجبات الموسعة.

ويبطل السادس أيضاً بالخبر، فإنه يجب اعتقاد وقوع المخبر عنه، ولا يجب وقوعه علىٰ الفور؛ ولأن الاعتقاد غير مستفاد من الأمر بل من العقل والنظر، وما ذكروه جامعاً في الوجه السابع وصف طردي فلا يعتبر.

قلت: أما قوله: في أي وقت شئت، ليس قولاً مطلقاً فلا يكون نقضاً للسابع، والعجب منه إلزامهم الواجبات الموسعة مع أن الحنفية ينكرونه، وهم القائلون بالفور.

وأما الخامس: فممنوع عند عدم العلم بالحاجة، فإن قلتم: إذا لم يفهم التعجيل يكون لقرينة، قلنا: وإذا فُهم التعجيل كان للقرينة، فإن قلت: السيد إذا ذم عبده اقتصر في التعليل علىٰ كونه أمره، قلت: والعبد قد يعتذر ويقول: أمرتني ولم تقل عجِّل.

وأما الثامن: فلأن النهي يفيد التكرار بخلاف الأمر، قلت: فبان لك من هذا الجواب أنه متىٰ أفاد الأمر التكرار أفاد الفور كما نبهت عليه أولاً، وهذا الكلام في الفورية وعدمها إنما هو إذا لم يقل إنه للتكرار.

وأما التاسع: فينتقض بما لو قال: افعله في أي وقت شئت[1].

قلت: وهذا أعجب، كيف يكون في هذا خلاف إذا أخَّر وفعل، فإن لم يكن فيه خلاف فلا يكون نقضاً فاعرفه.

(١) انظر: نفائس الأصول (٣/١٣٣١)، نهاية الوصول (٣/٩٥٨).

❁ المسألة الرابعة: تقييد الحكم بشيء هل يدل على حكم غير المذكور؟

وفيه صور:

❁ الأولى:

المعلق بصيغة (إن) عدمٌ عند عدم المعلق به[١]، خلافاً للقاضي[٢] والمعتزلة[٣].

لنا: اتفاق النحاة على أن (إن) حرف شرط، والشرط ما ينتفي المشروط عند انتفائه، كقولهم الوضوء شرط الصلاة، والحول شرط الزكاة، وعنوا ما ذكرنا والأصل في الكلام الحقيقة.

الثاني: قول يعلى ابن أبي أمية لعمر: (ما لنا نقصُر وقد أمِنَّا؟) فقال: (عجِبتُ مما عجِبْتَ منه...)[٤] الحديث.

فإن قيل: لا نزاع في تسميتهم إياه حرف شرط، فلِم قلت إنه كذلك في أصل اللغة؟ فلِم لا يكون ذلك من اصطلاحهم كالرفع والنصب ونحوه؟.

سلمنا ذلك، فلا نسلم أن الشرط عبارة عما ذكرتم، بل شرط الشيء ما كان علامة على ثبوته من قولهم: أشراط الساعة، ولا يلزم من عدم العلامة عدم

---

(١) انظر: كشف الأسرار (٢/٢٧١)، الإحكام (٣/٨٨)، المعتمد (١/١٤١).

(٢) اعترض القرافي على الرازي في إطلاق نسبة هذا القول للباقلاني. انظر: نفائس الأصول (٣/١٣٤٢ ـ ١٣٤٣).

(٣) انظر: أصول السرخسي (١/٢٦٠)، التقريب والإرشاد (٣/٣٣٣)، الإحكام (٣/٨٨)، المعتمد (١/١٤١).

(٤) أخرجه مسلم (١/٤٧٨)، برقم: ٦٨٦.

الشيء، لجواز ثبوته لغيره. سلمنا ما ذكرتم لكن يلزم العدم عند عدمه مطلقاً، أو بشرط أن لا يوجد ما يقوم مقامه، فلِم قلتم أنه لم يوجد؟.

وأما تعجبهما فما كان لفهمهما ما ادعيتم، بل لأن الأصل هو الإتمام، والخوف مستثنىٰ فتعجبا من القصر في الأمن، لذلك فإن الآيات الواردة فهموا منها الإتمام علىٰ أن هذا الخبر حجة عليكم، حيث جاز القصر عند عدم الخوف، ولو امتنع المشروط عند عدم الشرط لما جاز.

والجواب: عن الأول أن النقل والتغيير خلاف الأصل.

قوله: شرط الشيء هو العلامة عليه، قلنا: هذا باطل بما ذكرنا في الوضوء، والحول، والإحصان.

وأما أشراط الساعة فهي وإن كانت علامات ولكن يمتنع وجود الساعة عند عدمها، فلهذا سميت بها.

قوله: مطلقاً أو إذا لم يوجد ما يقوم مقامه، قلنا: بعد ثبوت مقدمتي الدليل هاتين المقدمتين تلزم مطلقاً.

قوله: الإتمام هو الأصل، قلنا: لا نسلم بل كانت الصلاة ركعتين فأُقرَّت في السفر وزيدت في الحضر كذا روت عائشة رضي الله عنها(١).

وأما تعجبهما فإنما كان لما ذكرنا، وخفاء ما يدل علىٰ ما يدل علىٰ جوازه، فإنه لا يمتنع إثباته بدليل آخر.

واحتج المخالف:

(١) أخرجه البخاري (٧٩/١)، برقم: ٣٥٠، ومسلم (٤٧٨/١)، برقم: ٦٨٥.

بقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَـٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور: ٣٣]، ولو كان كما ذكرتم لما حرم الإكراه عند عدم إرادة التحصن، ولو قال الرجل لامرأته: (أنتِ طالق إن دخلت الدار) لم يمنع هذا وقوع الطلاق قبل الدخول حتىٰ لو نجز أو علق بشرط آخر لم يكن مناقضاً للأول.

والجواب: أما الأول فمسلَّمٌ أنه لا يحرم الإكراه إن لم يردن ولا يلزم من عدم الحرمة الحل، فإنَّ عدم الحرمة قد يكون لعدم تصور الفعل، وهو كذلك فإنهنَّ إن لم يردن التحصن فقد أردن البغاء فيمتنع الإكراه عقلاً.

وأنا أقول: لا يلزم من عدم إرادة التحصن إرادة البغاء بل يجوز أن يخلون عن الإرادتين، وحينئذٍ لا يكون عدم الحرمة لعدم تصوره فإنه متصور.

وأيضاً لو كان كما ذُكِرَ لكان قوله: ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ لا فائدة فيه فإن الإكراه لا يُتصور إلا مع إرادة التحصن كما زعم.

وأما تعليق الطلاق فعندنا المنجز غير المعلق فلا تناقض، حتىٰ من عادت إليه زوجته وقع المعلق كما عُرف في الفقه[1].

❁ الصورة الثانية:

أن يقيد الحكم بعدد[2]، فالحق أن يقال: إن كان الحكم معلولاً لذلك العدد تعدىٰ إلىٰ ما فوقه، لوجوده فيه كحرمة جلد القاذف مائة واندفاع النجاسة بالقلتين، فإنه يحرم الزائد علىٰ الماء به، وتندفع النجاسة بما زاد علىٰ القلتين

(١) انظر: الوسيط للغزالي (٥/٤٢٧)، منهاج الطالبين (ص٤٢٣).

(٢) انظر: أصول السرخسي (١/٢٥٦)، التقريب والإرشاد (٣/٣٤٠)، المعتمد (١/١٤٧).




بطريق الأولىٰ ، وإن كان الحكم صفة للعدد لم يلزم تعديه إلىٰ ما فوقه كالإباحة والوجوب.

وأما إلىٰ ما دونه فإن كان الحكم الثابت وجوباً تعدىٰ إلىٰ ما دونه ضرورة ، وإن كان إباحة أو حظراً لم يلزم بل قد يكون مثل ما لو أباح الشارع جلد القاذف مائة ، أو حظر استعمال قلتين وقعت فيها نجاسة فإن ما دونه يكون كذلك بل أولىٰ ، وقد لا يكون ، مثل إباحة الحكم بشاهدين لا يدل علىٰ إباحته بما دونه ، وإباحة استعمال قلتين فيها نجاسة لا تدل علىٰ إباحة القلة الواحدة فيها نجاسة ، وكذا لو حظر جلد الزاني مائة لم يلزم حظر ما دونه.

قلت: وضبطه: أن ما ثبت للزائد يلزم ثبوته للناقص ، لدخوله فيه إلا أن يكون العدد الزائد شرطاً ، وما ثبت للناقص لا يلزم ثبوته للزائد إلا أن يكون ذلك العدد علة.

وإن شئت قلت: ما ثبت بعدد تعدىٰ إلىٰ ما فوقه دون ما تحته ، وما ثبت له قد يتعدىٰ وقد لا ، فبان لك أن قصر الحكم علىٰ عدد لا يدل علىٰ نفيه عما عداه.

واحتج المخالف:

بأن الله تعالىٰ لما قال: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠] قال ﷺ: «والله لأزيدن علىٰ السبعين»[(١)] فهماً منه ﷺ أن الحكم منفي عن الزيادة ، وكذلك فهمت الأمة من تحديد حد القذف ثمانين نفي الزيادة.

والجواب: أن الرسول ﷺ لعله جوز حصول المغفرة إن زاد ، وجواز

(١) أخرجه البخاري (٦/٦٧) ، برقم: ٤٦٧٠ ، ومسلم (٤/١٨٦٥) ، برقم: ٢٤٠٠.




الثبوت لا يدل على نفي العدم، وأما حد القذف فالزيادة منفية بحكم الأصل لا من دليل التقدير فاعرفه.

❁ الصورة الثالثة:

الحكم المقيد بالاسم كقولنا: (زيدٌ في الدار) و(ضرب زيدٌ) لا يدل على أن عمراً ليس كذلك عند الجمهور منَّا ومن المعتزلة[١]، خلافاً لأبي بكر الدقاق منَّا[٢].

لنا: اتفق الكل على جواز إطلاق هذا الكلام مع العلم بثبوت الحكم لغيره، فلو كان الأمر كما ذكر لكان الخبر كذباً، ولأن تخصيص البعض بالذكر لو دل على نفي الحكم عن غيره لبطل القياس، لتقدم النصِّ عليه، ولأن غير المذكور لا يدل عليه المذكور لا بالوضع ولا بالاستلزام، وإذا لم يدل استحال أن يدل على ثبوت الحكم له.

واحتج المخالف: بأن التخصيص لا بد له من فائدة، ولا فائدة إلا ما ذكرنا، وهذا فاسدٌ؛ لأنه قد يكون له غرضٌ في الإخبار عن زيدٍ دون عمرو مع اشتراكهما في الفعل.

❁ الصورة الرابعة:

أن يقيد الحكم بالصفة كقوله ﷺ: «في سائمة الغنم زكاة»[٣]، وروي

(١) وهو ما يطلق عليه الأصوليون مفهوم اللقب. انظر: البرهان (١/١٧٥)، الإحكام (٣/٩٥)، المعتمد (١/١٤٨).

(٢) وهو قول بعض الحنابلة. انظر: التمهيد لأبي الخطاب (٢/٢٠٢)، روضة الناظر (٢/١٣٧).

(٣) أخرجه البخاري (٢/١١٨)، برقم: ١٤٥٤. انظر البدر المنير لابن الملقن (٥/٤٥٩)، التلخيص الحبير لابن حجر (٢/٣٥١).

«زكوا عن الغنم السائمة»[١]، والحق وهو مذهب أبي حنيفة، واختيار ابن سريج، والقاضي، وإمام الحرمين، وجمهور المعتزلة أنه لا يدل على نفيه عن [غير][٢] السائمة[٣]، ومذهب الشافعي، والأشعري، ومعظم الفقهاء منَّا أنه يدل[٤].

لنا: أنه لا يدل بالوضع، ولا بالاستلزام، إلى آخر ما ذكرنا في الصورة الثالثة، وتحقيقه: أن الإخبار عن الحكم في إحدى الصورتين فقط قد يكون لعدم وجوب البيان في الأخرى، أو لأن غرضه البيان بطريق آخر، أو ما خطر بالبال، أو خطر لكن السامع لا يحتاج إلى البيان، وقد يكون ذِكْرُ أحد القسمين دليل على ثبوت الحكم في الآخر بطريق الأولى، وقد لا يكون بطريق الأولى لكن غرضه أن يخصه بدليل، فإن دلالة الخاص أقوى، أو لينال المكلف ثواب الاجتهاد في إثباته بالقياس، كذكر الأشياء الستة مع ثبوت الحكم في غيرها قياساً، أو لأن الاشتباه في إحدى الصورتين أكثر، فلا يلزم من ذكر أحدهما النفي عن الأخرى.

فإن قيل: نحن لا ندعي الملازمة قطعاً بل ظناً، والظن لا يقدح فيه عدم اللزوم في بعض الصور إلا إذا بينتم أن هذه الاحتمالات في صور التخلف متساوية للاحتمال الذي ذكرناه. قلنا: سلمتم أنه لا يدل على انتفائه في غير المذكور قطعاً، فنقول: وكذا ظاهراً وإلا لكان صرفه إلى غيره من الاحتمالات

---

(١) اختصر الحموي العبارة هنا اختصاراً شديداً يُشعر القارئ بوجود سقط، ويمكن أن تتضح العبارة بالرجوع للأصل وهو المحصول، وعبارته: (واختلفوا في أنه هل يدل ذلك على أنه لا زكاة في غير السائمة، الحق أنه لا يدل وهو قول أبي حنيفة ﷺ...) المحصول (١٣٦/٢).

(٢) ما بين المعقوفتين غير موجود في الأصل أثبته من المحصول. انظر: المحصول (١٣٦/٢).

(٣) انظر: كشف الأسرار (٢٥٦/٢)، التقريب والإرشاد (٣٣٢/٣)، البرهان (١٧٥/١)، المعتمد (١٥٠/١).

(٤) انظر: نفائس الأصول (١٣٦٩/٣)، التلخيص (١٨٤/٢).

مخالفاً للظاهر، والأصل عدم ذلك، وهذا كافٍ في حصول ظن التساوي.

الدليل الثاني: أن المقيد بالصفة قد يرد مع نفي الحكم عن غير المذكور باتفاق، فإن منعوا حصل المطلوب، وقد يرد مع ثبوته، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾ [الإسراء: ٣١]، وقوله في الصيد: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا﴾ [المائدة: ٩٥]، فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك وهو ثبوت الحكم في المذكور مع قطع النظر عن غيره دفعاً للاشتراك والمجاز.

واحتج المخالف:

بأنه إذا قيل: (زيدٌ الطويل لا يطير) ضُحِك منه وما ذاك إلا لأنه أشعر بطريان القصير.

الثاني: لا بد للتقييد من فائدة، وإلا كان تخصيصاً من غير مرجح، ونفي الحكم عن غيره صالح أو أنه مناسب، فوجب الحمل عليه تكثيراً للفوائد.

الثالث: قد بيَّنَّا أن تعليق الحكم بالصفة بكونه علة، والأصل إيجاد العلة عند إيجاد الحكم فيلزم انتفاء الحكم عند انتفاء هذه العلة كما عُرِف.

والجواب عن الأول: أنهم إنما يضحكون منه لكونه بياناً للواضحات، إذ في هذه الصورة لا يفيد نفي الحكم عن غير الطويل، ولك أن تقول: لا أُسلِّم فإن هذا أول المسألة، ولهذا لو قال: (زيدٌ لا يطير) لا يُضحك منه، بل تقولون بيانٌ للواضحات، وفرقٌ بين كونه عبثاً ومضحكاً، وكونه بيانٌ للواضحات.

وعن الثاني: لِم قلت إن التخصيص من القادر لا بد له من مرجح؟ وهو باطلٌ بالهارب إذا عرض له طريقان فسلك أحدهما، وبالجائع إذا تناول أحد

رغيفين، وبإيجاد الله تعالى العالم في وقتٍ دون ما قبله وما بعده؛ ولأنَّا قد بيَّنَّا أنه لا حُسْن ولا قُبْح عقلاً، فتخصيص الصورة المعينة بالحكم المعين ترجيح من غير مرجحٍ، وفي هذا المقام أبحاثٌ دقيقةٌ في الكتب العقلية[1].

سلمنا أنه لا بد من مرجح، وقد بيَّنَّا وجوهاً كثيرةً صالحةً للترجيح، ثم جملة الدليل منقوضٌ بالتقييد بالاسم.

وعن الثالث: لا نسلِّم وجوب الإيجاد كما سيأتي تقريره في القياس إن شاء الله تعالى.

تنبيهات:

* **الأول**: اتفق الكل على أنه لا دلالة في قوله ﷺ: «أيُّما امرأةٍ نكحت نفسها بغير إذن وليِّها فنكاحها باطلٌ»[2] لما كانت العادة أنها لا تُنْكِحُ نفسها إلا عند إباء الولي.

قلت: وهكذا حكماً إسناد التخصيص فيه إلى العادة، أو كان المذكور أكثر خُطْراناً بالبال لكثرة وجوده أو غير ذلك؛ لأنه حينئذٍ لا يغلب على الظن أنه قَصَدَ نفي الحكم عن غيره.

* **الثاني**: تعليق الحكم على صفةٍ في جنسٍ كقوله ﷺ: «في سائمة الغنم زكاة»[3] يقتضي النفي في ذلك الجنس فقط لا في كل معلوفة، خلافاً لبعض

---

(١) انظر: المحصل (ص٧٥)، معالم أصول الدين (ص٨٥).

(٢) أخرجه أبو داوود في سننه (٢/٢٢٩)، برقم: ٢٠٨٣، والترمذي وحسنه (٣/٣٩٩)، برقم: ١١٠٢، وابن ماجه (٣/٧٧)، برقم: ١٨٧٩.

(٣) سبق تخريجه في صفحة.

الفقهاء منَّا[1].

لنا: دليل الخطاب يقتضي النطق، فكأنه قال: في سائمة الغنم لا في معلوفة الغنم فاعرفه.

وحجته: أن السوم يجري مجرىٰ العلة فإذا انتفت العلة انتفىٰ الحكم.

وجوابه: أن المذكور سوم الغنم لا مطلق السوم.

واختتام هذا القسم بأمرين:

❋ **أحدهما**: ورود الأمر عقيب الأمر.

فالثاني إنْ تناول ما يخالف الأول اقتضىٰ شيئاً آخر لا محالة، ثم أمكن اجتماعهما وجب فعلهما إما مجتمعين أو مفترقين إلا أن يقوم دليل علىٰ أحدهما، وإن لم يمكن إما عقلاً كالصلاة الواحدة في مكانين، أو سمعاً كالصلاة والصدقة، فهذا لا يصح الأمر به إلا مفترقاً، وإن تناول الثاني مثل الأول، فإن صح الزائد فيه ولم يكن معطوفاً علىٰ الأول، فعند أبي الحسين الأشبه الوقف، وعند القاضي عبدالجبار أنه يفيد غير ما يفيده الأول[2]، وهو المختار كقوله: (صلِّ غداً ركعتين، صلِّ غداً ركعتين) إلا أن تمنع العادة منه كقوله: (اسقني ماءً، اسقني ماءً) فإنه لا يفيد التكرار في حالة واحدة، أو يمنع منه التعريف في الأمر الثاني كقوله: (صلِّ ركعتين) ثم قال: (صلِّ الصلاة) فإنه ينصرف إلىٰ تلك الركعتين؛ لأن لام الجنس تنصرف إلىٰ المذكور.

---

(١) فالغنم ذات والسوم والعلف وصفان يعتريان تلك الذات وفي الحديث علَّق الحكم بأحد الوصفين وهو السوم، وقد اختلف الأصوليون في هذا المفهوم. انظر: الإبهاج (١/٣٧١).

(٢) انظر: المعتمد (١/١٦١).




قلت: والعجب كيف يُعلِّلُ بهذا ثم يعمل بخلافه عند العطف، وكيف خالف أبا الحسين كما سيأتي(١).

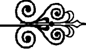
لنا: أن الفعل الأول وجب بالأمر الأول، فلو انصرف الثاني إليه لزم تحصيل الحاصل، أو عدم تأثير المؤثر، ولأن الحمل على فائدة زائدة أولى من التأكيد والإهمال، وإن كان الثاني معطوفاً على الأول ولم يكن معرفاً باللام فإنه يفيد غير الأول، فإنه لا يُعطف الشيء على نفسه، وإن كان معرَّفاً كقوله: (وصلِّ الصلاة) بعد قوله: (صلِّ ركعتين)، فعند أبي الحسين الأشبه الوقف؛ لأن العطف وإن كان مانعاً من العود إلى الأول فلام التعريف تدل عليه(٢). قال الشيخ: وعندي أنه يفيد غير الأول؛ لأن لام التعريف كما تكون لتعريف العهد، فكذا تكون لتعريف الماهية، وبتقدير كونها للعهد يجوز أن تعود إلى شيء آخر، وإذا تعارضت الاحتمالات بقي العطف سليماً عن المعارض.

وأنا أقول: لام العهد لا بد أن تكون مع الاسم الداخلة عليه تفيد ما يفيده الاسم الصريح الظاهر، والجنسية بالعكس فلا تلتبسان، ثم هذا يلزمه عند عدم العطف، فإنَّ ظاهر الأمر طلب الفعل لا تأكيد الطلب، فلا تُترك باللام المحتملة أشياء، وليجب التكرار وهو لم يقل به كما نبهنا عليه، فالأولى أن يقال: تعارضت الواو واللام فليثبت القول بالوقف كما قال أبو الحسين، أو يتعارضان ويتساقطان ويصير كما لو لم يكن شيء منهما، فيلزم التكرار كما اختاره، ولا حاجة إلى التعرض لاحتمال اللام أشياء، فإنه يلزمه فيما سبق مثله، هذا إن صح التزايد فيه، فإن امتنع عقلاً كصوم يوم أو قتل زيد، فإنه لا يتكرر، أو شرعاً كعتق زيدٍ، فإنه

---

(١) انظر: المحصول (٢/١٥٣).

(٢) انظر: المعتمد (١/١٦٢ ـ ١٦٣).

لا يقبل الزيادة، وكان جائزاً عقلاً أن يقبل العتق علىٰ عدد كالطلاق، فإن كانا عامين أو خاصين وجب إيجاد مأمورهما ويكون الثاني تأكيداً لعطفٍ أو غيره كقوله مرتين: (اقتل كل إنسانٍ) أو (اقتل زيداً) أو إن كان أحدهما عاماً والآخر خاصاً كان الثاني تأكيداً تقدم العام أو تأخر، إن لم يكن عطفٌ؛ لدخول الخاص تحتهما، وإن كان عطفٌ قال بعضهم: لا يكون الخاص داخلاً تحت العام ليصح حكم العطف، والأشبه الوقف فإنه ليس ترك ظاهر العموم أولىٰ من ترك ظاهر العطف.

قلت: وهذه التقاسيم يجيء مثلها في الخبر ولا يخفىٰ تنزيلها علىٰ محصل الأمر.

* **الثاني**: الآمر هل يدخل تحت الأمر؟

وفيه تفصيل لطيف ذكره أبو الحسين[١] وهو أنه هل يمكن الإنسان أن يقول لنفسه (افعل)؟ ولا شك في إمكانه.

وثانيها: هل يسمىٰ ذلك أمراً؟

والحق: لا، فإن من يشترط الاستعلاء فلا بد من اثنين، وغيره يقول: الأمر طلب الفعل من الغير.

وثالثها: هل يحسن ذلك؟

والحق: لا، إذ فائدة الأمر إعلام المأمور طلب الفعل.

ورابعها: إذا خاطب غيره بالأمر هل يدخل فيه؟

---

(١) انظر: المعتمد (١/١٣٦).

والحق: إنْ نقل أمر غيره بكلام نفسه وكان يتناوله دخل فيه، كقوله: (إنَّ فلاناً يأمرنا بكذا)، وإلا فلا يدخل كقوله: (يأمركم)، وإن نقله بكلام الغير كقوله تعالىٰ: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ [النساء: ١١] فهذا يدخل فيه الكل؛ لأنه خطاب مع جملة المكلفين إلا من يخصه الدليل[١].



القسم الثاني: في المسائل المعنوية والنظر في أقسامه وأحكامه:

أما أقسامه: فهي بالنظر إلىٰ المأمور به: معين، ومخير

وبالنظر إلىٰ وقته: موسع، ومضيق

وبالنظر إلىٰ المأمور: فرض عين، وفرض كفاية، فهذه ثلاث مسائل:

أما **الأولىٰ**: فقد قالت المعتزلة الأمر بأشياء علىٰ التخيير يقتضي وجوب الكل علىٰ التخيير، وعند الفقهاء الواجب واحدٌ لا بعينه، وهم متفقون في المعنىٰ، إذ عنوا المعتزلة أنه لا يجوز الإخلال بجميعها، ولا يجب الجمع بينها، وهو الذي أراده الفقهاء، نعم ههنا مذهب ثالثٌ اتفق الفريقان علىٰ بطلانه وكل واحدٍ منهما يرويه عن صاحبه، وهو أن الواجب واحد معينٌ عند الله غير معينٍ عندنا، لكنه سبحانه يعلم أن المكلف لا يختار إلا ذلك[٢].

وبيان فساده: أن التخيير تجويز ترك ما شاء بشرط الإتيان بغيره، ومعنىٰ

(١) انظر: التبصرة (ص٧٣)، التمهيد (١/٢٧٠)

(٢) انظر: المعتمد (١/٧٩).

التعيين: أنه ممنوع من ترك واحدٍ بعينه، وهذا تناقضٌ.

فإن قيل: لا نسلم منافاة التخيير للتعيين عنده تعالى، فإنه سبحانه وإن خيَّر المكلف فهو يعلم أنه لا يختار إلا ذلك، أو نقول: يجوز أن يكون لفعل المكلف تأثيراً في كون ذلك الشيء واجباً، أو نقول: يمكن أن ما عدا المعين مباحاً وسقط الفرض به.

قلنا: أما الأول: فقد أجبنا عنه لما فيه من التناقض.

وأما الثاني: فلا نزاع في تحقق الوجوب قبل الفعل، وليس واحداً معيناً لما ذكرنا ولا غير معين، فإن المقيد يفيد غير معين لا يمكن دخوله في الوجود، فلم يبقَ إلا أن الجميع واجبٌ بشرط التخيير.

وأما الثالث: فلأن أي خصلة أتى بها المكلف كان إتياناً بما كُلِّف به بالإجماع، فلا يكون مباحاً.

وأنا أقول: المنع الأول لم يتحقق، فإن عنوا بالمعين عنده أنه سبحانه يعلم ما يختاره المكلف، فهذا لا يمكن المنازعة فيه، ولكن لا يلزم منه انحصار الوجوب في واحد، فإن ذلك باطلٌ باختيار رجلين شيئين، فإن نازعوا في كونهما واجبين وقالوا: الواجب واحد معين وغيره مباح يسقط الفرض به، فقد عرفت جوابه.

واحتج المخالف:

بأن للواجب أحكاماً يستحيل ثبوتها لغير معين:

❊ **أحدها**: أن الفرض ساقط عند الإتيان بجميعها دفعة واحدة لا محالة، فإما أن يُعلل السقوط بفعل الكل فيكون الكل واجباً وليس كذلك، أو بفعل كل

واحد واحد، فيلزم اجتماع المؤثرات علىٰ أثرٍ واحد وهو محال، أو بواحد غير معين، وهو محال؛ لاستحالة وجوده، فيستحيل فعله وإضافة الأثر إليه، أو بواحد معين، وهو المطلوب.

* **وثانيها**: إذا فعلها كلها فالمحكوم عليه بالوجوب ليس هذا ولا ذاك، ولا كل وا[حد][1] واحد، ولا الكل، وغير المعين يستحيل وجوده فيستحيل إيجابه والحكم عليه بالوجوب، فلم يبق إلا أن يكون واحداً معيناً في نفسه غير معين لنا، وهو المطلوب.

* **وثالثها**: المثاب عليه إما هذا أو ذاك إلىٰ آخره، وتستحيل الإثابة علىٰ غير المعين، لاستحالة فعله، ولأن لاستحقاق الثواب حكماً معيناً، فيستدعي محلاً معيناً، وهكذا نقول في جانب الترك إما أن يستحق العقاب إما علىٰ ترك الكل أو كل واحدة إلىٰ آخره، ويستحيل علىٰ ترك غير المعين؛ لأنه حكم معين فيستدعي محلاً معيناً؛ ولأنه إذا لم يتميز واحدٌ عن واحدٍ بصفة الوجوب كان أيَّها استند إليه ترجيحاً من غير مرجح؛ ولأن استحقاقه علىٰ الترك يستدعي الفعل، ويستحيل فعل غير المعين.

وهكذا نقول: إما أن ينوي وجوب فعل كل واحد واحد، أو الجميع إلىٰ آخره، وتستحيل جميع الأقسام، فينوي أن يكون معيناً عند الله غير معين لنا، وهو المطلوب.

قال الشيخ: وأما الذين قالوا: إن الواجب واحدٌ غير معين، فاحتجوا: بما لو عقد علىٰ قفيزٍ من صُبْرةٍ، فإنه لا يتعين إلا باختيار المشتري أحد قفيزٍ منها

(١) ما بين المعقوفتين غير موجود في الأصل أثبته لأن السياق يقتضيه.




ـ هكذا من الشيخ ـ وصوابه: باختيار البائع دفع قفيزٍ منها، فإنَّ الخيرَة إلىٰ البائع لا إليه[1]، فإن اختار المشتري القبض وإلا أخَّره الحاكم أو قبض عنه، ليجعل البائع في عهدة ضمان العقد.

قال: وكذا لو طلَّق أحد زوجاته، أو أعتق أحد عبيده، أو عقد الإمامة لرجلين دفعة واحدة، أو أنكح امرأةً لخاطبين.

قلت: وسيصرح به في أحكام الأمر ويقول: أنه لا بيع إلا في معين، أما الطلاق فقد خالف بعض أصحابنا، وقالوا: لا يقع إلا عند التعليق، والعتق مثله لا محالة[2]، وأما عقد الإمامة فالظاهر أنها لا تنعقد، وأما النكاح فلا شك أنه لا ينعقد إذا وقع لهما دفعة واحدة قلت: ولم يُحكَ أن الواجب غير معين إلا عن الفقهاء، وقد فسره أنه مذهب المعتزلة، فإذا أجاب عنه كما سترىٰ، فقد أجاب عن المذهبين، وقد أبطل المذهب الثالث، فيلزم منه إبطال كل المذاهب.

ثم سيجيء ويقول في الجواب: أن الكل واجب تحصيله ولكن بأيِّها أتىٰ خرج عن العهدة[3]، وهذا مذهب الفقهاء والمعتزلة[4]، وإن كان مذهباً رابعاً فهذا لم يحكه ولا أقام الحجة عليه.

والجواب: أن هذه الأحكام ثابتة لكل واحدٍ واحدٌ علىٰ سبيل البدل بمعنىٰ أن الكل واجبٌ تحصيله، وبأيِّها أتىٰ خرج عن العهدة، ولو ترك الجميع عوقب

(١) لأنه ليس معقوداً عليه فليس للمشتري الحق في الاختيار إلا بعد إذن البائع فكان مرد الخيرة للبائع.
(٢) انظر: حاشية الشرواني علىٰ تحفة المحتاج (١٠/٨).
(٣) انظر: المحصول (١٦٧/٢).
(٤) انظر: الإحكام (١٠٠/١)، رفع الحاجب (٥٠٧/١)، المعتمد (٧٩/١).




علىٰ ترك مجموع واجب علىٰ هذا الوجه ، وهكذا ينوي ويسقط الفرض بكل واحدٍ واحد ، واجتماع المؤثرات لا يضر فإنها عندنا معرِّفاتٌ لا موجبات ، علىٰ أن ما ألزمونا من الحكم عليها بالوجوب بعد فعلها إن عنوا به أنه يجب فعلها ثابتاً ، فهو محال وغير لازم ، وإن عنوا به ما ذكرنا فلا نقدح ، مع أن هذه الشبهة لازمٌ لهم أيضاً إذا قالوا: الواجب ما يختاره المكلف ؛ لأنه إذا أتىٰ بالكل فقد اختار الكل ، فوجب أن يسقط الواجب بالكل ، وأن يكون كل واحدٍ واجباً ، وأن يثاب علىٰ كل واحدٍ ثواب الواجب ، وحينئذٍ يرد عليهم ما أوردوه علينا ، وهكذا نية الواجب ؛ لأنه لا يعلمه ، ولا يتعين بالعزم عليه بل يجوز العدول إلىٰ غيره قبل الشروع فيه ، فمتىٰ ينوي ؟ .

وقال بعضهم: يثاب علىٰ فعل أكثرها ثواباً ويستحق العقاب علىٰ أدونها عقاباً[1] ، وأما العقد علىٰ قفيز صبرة ونظائره ، فكذلك لفقدان الاختصاص بواحدٍ معين وجب أن يتناول الكل علىٰ سبيل البدل ، وللمشتري أن يختار أي قفيزٍ شاء ، وينحصر حقه فيه .

قلت: وهذا تصريحٌ بإبطال مذهب من يقول الواجب واحدٌ غير معين ، وهو مذهب الفقهاء والمعتزلة أيضاً ، وقد أبطل المذهب الثالث فقد أبطل الكل ، فإذن وجوب الكل علىٰ سبيل البدل مذهبٌ رابع ولا معنىٰ له في الحقيقة إلا ما قاله الفقهاء والمعتزلة .

وأما كونه يتعين باختيار المشتري فقد سبق الكلام فيه ، قال: وكذا الطلاق والعتاق ، وقد نبهت علىٰ ما فيه وقد ترك الشيخ الجواب عن النكاح وعقد الإمامة ، وهذا يدل علىٰ أنه غلط من الشيخ أو النفي بالجواب عن البعض .

(١) وهو قول للمعتزلة . انظر : المعتمد (١/٨٧) .

تتمة وتنبيه:

الأمر بأشياء قد يكون الجمع بينها محرماً في صورتي الترتيب والبدل، كأكل الميتة والمباح، وتزويج المرأة من كفئين، وقد يكون مباحاً فيهما، كالوضوء مع التيمم، وستر العورة بثوب بعد ثوب، وقد يكون مندوباً فيهما، كالجمع بين خصال الكفارة في الظهار والحنث.

❁ وأما المسألة الثانية:

فالفعل قد يكون فاضلاً عن الوقت، والتكليف به ممتنع إلا علىٰ قول تكليف ما لا يطاق، أو يكون المقصود إيجاب القضاء كمن زال عذره ولم يبق من الوقت قدر الفرض، وقد يعتدلان كالأمر بصوم يوم، وقد يكون الوقت فاضلاً، وهذا هو الواجب الموسع، وقد أنكره قومٌ وجوَّزه آخرون، والمنكرون ثلاثة فرقٍ:

❁ **أحدها**: من قال من أصحابنا أن الوجوب مختصٌ بأول الوقتِ، ولو أتىٰ به في آخره كان قضاءً[1].

❁ **وثانيها**: من قال من أصحاب أبي حنيفة أنه مختصٌ بآخره فإن قدمه كان تعجيلاً[2].

❁ **وثالثها**: قول الكرخي أن الصلاة في أول الوقت موقوفة، فإن كان في آخره علىٰ صفة المكلفين كان واجباً، وإلا كان نفلاً[3].

---

(١) نسب المصنف تبعاً للإمام الرازي هذا القول للشافعية، والصحيح أن نسبة هذا القول غير صحيحه. انظر: التلخيص (٣٤٨/١)، تشنيف المسامع (٢٦٠/١).
(٢) انظر: أصول السرخسي (٣١/١)، كشف الأسرار (٢١٩/١).
(٣) انظر: أصول السرخسي (٣٢/١).

قلت: وهذا موافق لقول ابن سريج فيما حكاه في الوسيط في أوقات الصلاة، حيث صرَّح أن الصلاة إنما تجب بإدراك جميع الوقت أو آخره.

أما المجوزون وهم جمهور أصحابنا وأبو علي وأبو هاشم وأبو الحسين، فمنهم من قال: ـ وهو اختيار أكثر المتكلمين ـ أن الوجوب يتعلق بكل الوقت، وإنما يجوز التأخر إلىٰ بدلٍ وهو العزم علىٰ الفعل(١)، والمختار وهو قول أبي الحسين أنه لا حاجة إلىٰ البدل(٢).

ودليل التعلق بكل الوقت: أن الأمر لم يتعرض لجزء من أجزائه، وإلا استحالت المسألة، فلا يكون البعض أولىٰ به من حيث الأمر، وأي جزء فُرِضَ فهو قابلٌ له، فوجب أن يكون حكمه إيجاب إيقاع الفعل في أي وقتٍ اختاره المكلف، وهو المطلوب، وأما أنه لا يدل فسيأتي دليله.

فإن قيل: أحد قيدي الوجوب المنع من الترك، وهذا غير [ممنوع](٣) من الترك في الوقت، فلا يكون واجباً، فيكون مندوباً.

قلت: ليس هذا مندوباً لوجهين:

أحدهما: المندوب يجوز تركه أبداً، وهذا ليس كذلك.

الثاني: أن المندوب لا بدل له، وهذا إنما يجوز تركه إلىٰ بدل.

---

(١) انظر: المستصفىٰ (ص٥٥)، الإحكام (١/١٠٥)، المعتمد (١/١٢٥).

(٢) انظر: المعتمد (١/١٣١).

(٣) هذه الكلمة ليست في الأصل وأثبتها من عبارة المحصول حيث قال: (فإن قيل لا نسلم إمكان تحقق الوجوب في أول الوقت والتمسك بلفظ الأمر إنما يكون إذا لم يثبت بالدليل العقلي امتناعه وها هنا قد ثبت ذلك؛ لأن كونه واجباً في ذلك الوقت معناه أن المكلف ممنوع من أن لا يوقعه فيه والمكلف غير ممنوع من أن لا يوقع الصلاة في أول الوقت...) المحصول (٢/١٧٥ ـ ١٧٦).




[قلت: أنا لا](1) أدعي الندب مطلقاً حتى يجوز الترك أبداً.

وأما الثاني فباطلٌ لوجوه:

أحدها: أن العزم إن لم يكن مساوياً للفعل في جميع الأمور المطلوبة لم يجز جعله بدلاً، وإن كان مساوياً وجب أن يسقط الفرض عند الإتيان به.

الثاني: أن العزم لا دليل عليه في اللفظ ألبته، فورود التكليف تكليفٌ بما لا يطاق.

الثالث: أن العزم إنْ وجب مرة واحدة، فعند مجيء الوقت الثاني يخلو الوقت عنه وعن الفعل، فلا يكون جواز الترك مشروطاً بوجوب العزم، وإن وجب أكثر من مرة كان على خلاف المبدل، ولا يكون كذلك.

والجواب: اعلم أن اعتمادهم على جواز التأخر، ولنا فيه طريقان:

أحدهما: وهو الأصح، أن الواجب الموسع يرجع عند التحقيق إلى الواجب المخير فكما أن ترك أحد الخصال والإتيان بالآخر لا يخرجه عن كونه واجباً فكذا ههنا، فكأنه قال: أَوْقِعْهُ في هذا الوقت أو ذاك وإن ضاق الوقت تعيَّن، وعلى هذا فلا يحتاج إلى البدل.

والطريق الثاني: التزام البدل، وهو اختيار الأكثرين منَّا ومن المعتزلة(2).

قوله: إن كان مساوياً للمبدل وجب إن يسقط الفرض به، قلنا: لِم لا يجوز أن يكون مساوياً له في هذا الوقت فيسقط الأصل في هذا الوقت فقط؟ وهذا

---

(1) ما بين المعقوفتين مكررة في نهاية اللوحة رقم ٤٦ [أ] وبداية اللوحة ٤٦ [ب].
(2) انظر: الإحكام (١/١٠٥)، المعتمد (١/٧٧)




ضعيفٌ؛ لأن الأمر لا يقتضي إلا مرة واحدة، فإذا قام مقامه في هذا الوقت فقد قام مقامه في المرة الواحدة، فوجب أن يسقط.

قوله: ثانياً: البدل لا دليل عليه، قلنا: لا نُسلِّم، بل العقل بواسطة النص دل علىٰ أنه لا يمكن إثبات الواجب الموسع إلا ببدل، وغير العزم لم يقل به أحد، وهذا أيضاً ضعيف فإنه أي محال في إثبات الواجب الموسع علىٰ نحو إثبات الواجب المخير، فلا نسلم أنه العقل.

قلت: ولعله يخطر لك أن في الواجب المخير إنما يجوز تركه إلىٰ غيره، فكذا ههنا ينبغي أن لا يجوز تركه إلا إلىٰ غيره، قلت: والأمر كذلك فإنما يجوز له الترك في الوقت إلىٰ الوقت الذي بعده، فإن ضاق الوقت لم يجز.

قوله: لا جائز، أن يجب العزم في الوقت الثاني أيضاً، قلنا: لا نسلم بل وجوبه في الوقت الأول يدل عن الفعل، ففي الوقت الثاني كذلك، وهذا ضعيفٌ؛ لأن الأمر لا يقتضي الفعل إلا مرة، فكذا بدله.

فرع:

يجوز التأخر في الواجب الموسع إلىٰ حيث يغلب علىٰ ظنه أنه يأتي به سواءٌ بقي أو لم يبق، فإن غلب علىٰ ظنه أنه لا يبقىٰ عصىٰ بالتأخير وإن بقي، وإن غلب علىٰ ظنه أن لا يبقىٰ حينئذٍ يعصي بالتأخير سواءٌ بقي أو لم يبق؛ لأنَّا لو جوزنا له التأخير أبداً علىٰ وجه لا يعصي لم يتحقق معنىٰ الوجوب، وإن ضُيِّق عليه إلىٰ زمن معين لا دليل عليه بان تكليفاً بما لا يطاق[1].

(١) انظر: التلخيص (١/٣٤٠)، الإحكام (١/١٠٩)، العدة (١/٣١٥).

نعم عند أبي حنيفة لا يجوز تأخير الحج ؛ لأنه لا يغلب على الظن البقاء إلى سنة بخلاف الصوم ونحوه، والشافعي يرى ذلك غالباً على الظن في حق الشاب الصحيح، والمؤدب وإن غلب ظنه السلامة، فيجب الضمان في حق الصبي لخطأ به، وإلا فهو غير آثم.

❁ **وأما المسألة الثالثة:**

فنقول أمْر الكل تارة يتناول كل واحد، ويكون فعل بعضهم شرطاً لفعل البعض كصلاة الجمعة، أو غير شرط كغيرها من الصلوات، فإن لم يتناول كل واحد، فذاك فرض الكفاية، وليس الغرض إلا تحصيل نفس الفعل كالجهاد، فمتى قام به البعض سقط عن الباقين، وقد يسقط عن الكل من غير أن يقوم به أحد، وذلك إذا [غلب][1] على ظن كل طائفة أن الأخرى تقوم به، فإن غلب على الظن أن لا تقوم به تعيَّن عليهما ؛ لأن العلم بأن الغير هل يفعل مما لا سبيل [إليه][2]، فاكتفى بالظن[3].

هذه أقسام الأمر، أما أحكامه ففيه مسائل:

❁ **المسألة الأولى:**

الأمر بالشيء أمرٌ بما لا يتم إلا به[4] بشرط أن يكون الأمر مطلقاً، وأن يكون

---

(١) ما بين المعقوفتين غير موجود في الأصل أثبتها بالرجوع للمحصول. انظر: المحصول (١٨٦/٢).

(٢) ما بين المعقوفتين غير موجود في الأصل أثبته ؛ لأن السياق يقتضيه.

(٣) انظر: التقريب والإرشاد (٣١٢/٢)، المستصفى (ص٢١٧)، بيان المختصر (٣٤٢/١).

(٤) انظر: أصول السرخسي (١٠٠/١)، نفائس الأصول (١٤٧١/٣)، المستصفى (ص٥٧)، الإحكام (١١٠/١)، العدة (٤١٩/٢).




التمام مقدوراً ـ ومراده أن يكون مطلقاً بالسببية إلىٰ قيد التمام لا إلىٰ كل قيد ـ وساعدنا الواقفية فيما إذا كانت مقدمة المأمور سبباً، وخالفونا في الشرط، وفرقوا بأن عند وجود السبب يجب المسبب بخلاف الشرط، قلت: وهذا الفرق لا حاصل له(١).

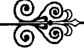
لنا: لا فرق بين قوله (افعل في هذا الوقت)، وبين قوله (لا تخرج هذا الوقت إلا وقد فعلت) فكان كل واحدٍ منهما يقتضي إيجاب الفعل علىٰ كل حال، فلو لم تجب المقدمة لكان مكلفاً بالفعل حال عدمها، وهو تكليف بما لا يطاق، قلت: وهذا في تقريره إشكال فإنه إن عنىٰ علىٰ كل حال يمكن فيه الفعل فلا يفيد، وإن عنىٰ سواء أمكن أو لا فممنوع، وإن أطلق منعنا بناءً علىٰ هذا.

وأكثر ما يقال في الجواب عن هذا: أن اللفظ من حيث هو ليس فيه تعرُّضٌ لإمكان الفعل ولا عدمه، فهو من حيث هو يعم الأحوال وهو فاسدٌ، فإنَّ اللفظ المطلق لا عموم له، علىٰ أن هذا اللفظ إن اقتضىٰ الإيجاب مطلقاً حال وجود المقدمة وعدمه، فإيجاب المقدمة لا يخلص في الإيجاب حال عدمه، بل حال عدم وجوبه، والفرق بينهما معلومٌ ضرورةً فلا يخلص إيجابه في تكليف ما لا يطاق.

ويمكن الجواب عن هذا: بأنه إذا أوجب الفعل مع المقدمة فقد اختص الإيجاب بحالة وجود المقدمة ؛ لأن وجوبه سبب لحصوله فيحصل.

فإن قيل: علىٰ أصل الدليل هو مأمور بالفعل عند حصول المقدمة، وهذا

(١) وهذه المسألة هي المشهورة بـ(مقدمة الواجب) وهي مسألة فيها إشكال لدىٰ الأصوليين حتىٰ أن سيف الدين الآمدي ﷺ قال في ابتداء الكلام فيها: (وبالجملة فالمسألة وعرة والطرق ضيقة، فليقنع بمثل هذا في المضيق). الإحكام (١/١١١).

وإن خالف ظاهر الإيجاب على كل حال ولكن إلا أن إيجاب المقدمة مع أن اللفظ لم يتعرض له مخالف للظاهر أيضاً فعليكم الترجيح، قلنا: لو صح ما ذكرتم لما وجب امتثال أمر السيد إذا قال: (اسقني) والماء منه على مسافة عندما لم يقطع المسافة؛ لأن وجوبه في حال عدم قطع المسافة تكليف بما لا يطاق، ولا جواب عن هذا إلا بما هو جواب لنا.

وأما مخالفة الظاهر فإنما تكون بإثبات ما نفاه اللفظ، أو نفي ما أثبته لا بإثبات ما لم يتعرض له، فأنتم المخالفون للظاهر لا نحن، قلت: ولعله يريد أن اللفظ لم يتعرض له بالمطابقة أما بالالتزام فلا كما سنبينه علة في المسألة الثانية[١].

واعلم أن الشيخ قد ذكر أقسام المسألة فقال: منه ما هو طريق ووصلة إلى المأمور، ويكون إما مستلزماً للمأمور، كالضرب في صورة الأمر بإيلام زيد الصحيح، أو غير مستلزم بل يحتاج الواجب إليه شرعاً، كالصلاة إلى الطهارة، أو عقلاً كالقدرة في الفعل غير أنها لا يصح من المكلف تحصيلها، والآلة وقطع المسافة، وهذان يصح من المكلف تحصيلهما، ومنه ما لا يكون طريقاً ووصلة لكن يصير واجباً؛ لكون المأمور اشتبه به، كمن نسي صلاة من الخمس، وكذا

---

(١) اعلم أن الأصوليين قد اتفقوا على أن وجوب الشيء إذا كان مقيداً بشرط أو بسبب فإن المكلف لا يجب عليه تحصيل الشرط ولا تحصيل السبب حتى يكون مكلفاً بذلك الشيء، واعلم أنه إذا كان وجوب الشيء مطلقاً غير مقيد بشرط ولا سبب ولكن وجود هذا الشيء في الخارج يتوقف على شرط أو سبب مثل الصلاة فإن وجودها في الخارج صحيحة يتوقف على شروط صحتها، فهل يكون الخطاب الذي دل على وجوب الشيء دالاً أيضاً على وجوب ما يتوقف عليه ذلك الشيء من حيث الوجوب وهو ما يعرف بـ(مقدمة الواجب) أو لا يكون الخطاب دالاً على وجوبه وإنما يكون وجوبه مستفاداً من الدليل الذي دل عليه استقلالاً، اختلف الأصوليون في ذلك. انظر: التلخيص (١/٢٩٠)، قواطع الأدلة (١/١٠٠)، البحر المحيط (١/٢٩٦).




من اشتبه عليه إناءٌ طاهرٌ بنجسٍ، أو يُوقع الطلاق علىٰ إحدىٰ قرائنه ثم ينساها، فإن الأقوىٰ تحريمهن جميعاً تغليباً للحرمة.

قلت: ولعله يريد بالأقوىٰ إشارة إلىٰ مذهب من يقول الحرام هي المطلقة فقط وعليه الكف عنهما كما سيأتي لا أن في إباحتهما خلاف.

قال: وهذان مما لا يتغير بنفسه مع الالتباس، وذكر الذي يتغير اختلاط الماء النجس بالطاهر، وقال فيه خلاف غير لائق بالأصول، وأكثر هذا غير لائق بالأصول، ولو لم ألتزم أن لا أُخِلَّ منه بشيءٍ لما ذكرته، وقد يصير الشيء واجباً لقربه من محل الوجوب وعسر استيفائه إلا به، كغسل جزء من الرأس عند غسل الوجه، وستر جزء من الركبة عند ستر الفخذ.

فرعان:

*** أحدهما:**

الواجب الذي لا يتقدر إذا زِيْد علىٰ أقله هل توصف الزيادة بالوجوب[1] كالطمأنينة ومسح الرأس؟ والحق لا، فإنه يجوز تركها[2].

قلت: وتصوير محل الخلاف فيه عُسْرٌ، فإنه إن كان بعد فعل الزيادة، فكيف يقال يجوز تركها؟ بل كيف يُتصوَّرُ؟ وإن كان قبل الفعل فلا خلاف أنَّ الزيادة غير واجبةٍ وتركها جائزٌ، فبقي أن يقال أنه لو فعلها وقعت واجبة، قلنا: لا معنىٰ

---

(١) وهذه مسألة الزيادة علىٰ الواجب، وهي فرع عن مسألة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وقد حرر الطوفي ﷺ محل النزاع فيها. انظر: شرح مختصر الروضة (١/٣٤٨ ـ ٣٤٩).

(٢) وقيل: بأن الزيادة واجبة. انظر: التقريب والإرشاد (٢/١٠٩)، شرح اللمع (١/٢٦٦)، التبصرة (ص٨٧)، المستصفىٰ (ص٥٩)، العدة (٢/٤١٠).




لوقوع الشيء واجباً إلا كونه على مقتضى الأمر ، ومعلوم أن الأمر لم يتناول تلك الزيادة إلا أن يقال: الواجب إما الأقل أو ما الأقل داخلٌ فيه ، وهذا فاسدٌ ، فإنَّ اللفظ إن دلَّ عليه ارتفع الخلاف ، وإن لم يدل كان إثباته خطأً ، وهذه المسألة مذكورة في الفروع ، وإنما حُققت ههنا ؛ لأنها موضع التحقيق ، وثمَّ مكانه علم الأصول.

❊ الفرع الثاني: الأجنبية والمنكوحة إذا اشتبها:

قال قومٌ: لا تحرم المنكوحة وإنما يجب الكف عنهما ، وهذا خطأ فاحشٌ ، فالحق: أن أحدهما حرُمت لكونها أجنبية ، والأخرى بعلة الاشتباه(١).

قلت: وهكذا إذا نسي صلاة من الخمس ونظائرها هل الكل واجبٌ أو واحدةٌ؟ وفيه خلافٌ في الفروع.

قال الشيخ: أما إذا طلَّق واحدة لا بعينها ، فيحتمل أن الحِلَّ يدوم فيهما ؛ لأن الطلاق لا يحصل إلا في معين ، وقبل التعيين لم يوجد إلا أمرٌ صالحٌ أن يكون طلاقاً عند التعيين ، وقيل: يحرمان جميعاً أيضاً تغليباً للحرمة ، قلت: وهذا هو الحق الذي لا يجوز سواه ، وقد قال فيما سبق في الواجب المخير: أن الطلاق يتعلق بكل واحدة منهما ، وله أن يحصره في واحدة(٢) ، ثم يقول: ههنا لا يتعلق الطلاق إلا بمعين فإن كان كذلك فليكن الواجب المخير كذلك ، وإلا فما الفرق؟

فإن قلت: الله يعلم ما سيعينه فتكون هي المحرمة عيناً وإنما الإبهام في حقنا.

قلت: الله يعلم الأشياء على ما هي عليه ، فهو يعلمه غير متعينٍ في الحال

---

(١) انظر: التقريب والإرشاد (٢/١١٠) ، المستصفى (ص٥٨) ، روضة الناظر (١/١٢٠).
(٢) انظر: المحصول (٢/١٦٩).

وأنه سيصير متعيناً.

قلت: إن عنىٰ أنه يعلمه غير متعينٍ عندنا فصحيحٌ، وإن عنىٰ عنده ففيه الكلام، نعم هو يعلمه غير معين، وفرقٌ بينه وبين غيرِ مُتعيِّن؛ لأن كونه معيَّناً يستدعي مُعيِّناً؛ لأنه مفعولٌ لم يُسمَّ فاعله فلا بد من فاعل.

❁ المسألة الثانية:

الأمر بالشيء نهي عن ضده بطريق الالتزام[1]، خلافاً لجمهور المعتزلة[2]، وكثيرٌ منَّا.

لنا: الطلب الجازم من ضروراته المنع من الإخلال، فالدال علىٰ الأول دال علىٰ الثاني بطريق الالتزام، أو نقول الجمع بين الطلب الجازم والإذن في الإخلال محال؛ لأنه متناقض، فمرادنا بهذه المسألة ثبوت هذه الاستحالة، وهو أن الإذن في الترك يكون ممتنعاً حال وجود الطلب الجازم، فإن قيل: لا نسلم أن الطلب الجازم من ضروراته المنع من الإخلال؛ لأن الأمر بالمحال جائز فلا مانع من طلب الوجود والعدم، وأيضاً فالآمر قد يكون غافلاً عن الضد، فكيف ينهىٰ عنه.

والجواب: هب أن الأمر بالمحال جائزٌ، ولكن لا يتقرر في العقل ماهية الإيجاب إلا عند تصور المنع من الترك؛ لأنه جزؤه وعلىٰ هذا لا تُتصور الغفلة عن الضد، فيكون الدال علىٰ الكل دالاً علىٰ الجزء ضمناً، نعم الضد الوجودي قد

(١) انظر: أصول السرخسي (٩٤/١)، التقريب والإرشاد (١٩٨/٢)، التلخيص (٤١١/١)، المستصفىٰ (ص٦٥)، العدة (٣٦٨/٢).

(٢) فقالوا: الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده مطلقاً. انظر: المعتمد (٩٧/١).




تُتصور الغفلة عنه؛ لأن منافاته لضده بالعرض، لكونه مستلزماً عدمه، والمنافاة بالذات إنما هي بين الشيء وعدمه، فلهذا كان عندنا الأمر بالشيء نهي عن الإخلال به بالذات، وعن أضداده الوجودية بالعرض.

سلمنا هذا كله فلِم لا يكون الأمر بالشيء نهي عن ضده لهذين الشرطين، وهو:

- أن لا يكون الأمر أمراً بما لا يطاق.
- وأن لا يكون غافلاً عن الضد.

فإن الشيء قد يستلزم الشيء عند شرطٍ خاص، ولا يستلزمه عند عدمه(١).

❁ المسألة الثالثة:

المختار وهو قول القاضي أن الوجوب ليس من شرطه تحقق العقاب على الترك، وإلا بطل قولنا بجواز العفو، ولأن ماهية الوجوب تتحقق عند المنع من الإخلال، وذاك يكفي في تحقق الذم على الترك(٢).

والعجب من الغزالي كيف خالف في ذلك مع اختياره في حد الواجب أنه الذي يُذم تاركه، وأبطل قول من قال أنه الذي يعاقب على تركه، ثم ذكر هذه المسألة بعده بلا فصل، وقال: حقيقة الوجوب ترجيح الفعل، ولا ترجيح إلا بالعقاب، وهذا تناقض ظاهر، قلت: ولعل الغزالي رحمه الله أراد ترتب العقاب لفظاً

(١) لا خلاف بين الأصوليين فيما إذا كان الشيء المأمور به له ضد واحد كنهي الشارع عن صوم يوم العيد فهو أمر بضده، ولكنْ لو كان للشيء أضداد كثيرة فهذا محل خلاف بين أهل العلم. انظر: كشف الأسرار (٢/٣٢٩)، العدة (٢/٣٦٨).

(٢) انظر: نفائس الأصول (٤/١٥٠٩)، التحصيل (١/٣١١)، نهاية الوصول (٢/٥٢٢).

شرطٌ في الوجوب لا وقوعاً، ولفظه في المستصفىٰ: (قال القاضي: لو أوجب الله تعالىٰ شيئاً ولم يتوعد بعقاب لوجب، وهذا فيه نظر، فإنه إذا انتفىٰ المرجح لا معنىٰ لوصفه بالوجوب)[1] فدلَّ أن مراده لم يوجد لفظ العقاب علىٰ الترك فاعرفه[2].

❁ المسألة الرابعة:

ما يجوز تركه لا يجب فعله؛ لأن الواجب لا يجوز تركه، وروي عن الكعبي وأتباعه أن المباح واجب.

واحتجوا: بأن المباح تركٌ للحرام وترك الحرام واجبٌ.

والجواب: أن المباح يحصل به ترك الحرام لا أن الطريق منحصرٌ فيه.

وعندي أن هذا لا يقوله عاقل!! أن الشيء إذا حصل بطريق يقول: لا طريق سواه، فإن أثبت له طريقاً آخر فكيف يجب هذا الطريق؟ وأيضاً ترك الحرام واجبٌ لم يجب فعل غيره، والترك لا يتوقف علىٰ فعل الغير[3].

فرع:

مذهب كثيرٍ من الفقهاء أن الصوم واجب علىٰ الحائض والمسافر والمريض، وعند آخرين يجب علىٰ المسافر وحده وبه نقول، غير أنَّا نوجب عليه أحد الشهرين وبأيِّها أتىٰ كان هو الواجب.

---

(١) المستصفىٰ (ص٥٣).

(٢) حكم الرازي بالتناقض علىٰ ما ذهب إليه الغزالي أن من شرط الواجب تحقق العقاب علىٰ تركه، وهو في الحقيقة ليس قولاً للغزالي فلم يصرح به، وقد اعتذر الحموي للغزالي وأجاب علىٰ تعجب الرازي وذلك يُعدُّ إنصافاً منه ﷺ. انظر: المحصول (٢٠٢/٢).

(٣) انظر: التلخيص (٢٥١/١)، بيان المختصر (٣٩٩/١)، نهاية السول (ص٥٣).




قلت: وهذا يجيء في المريض، فإنه غير ممنوع من الصوم، ولو صام وقع موقعه، وإن كان يتضرر فالمسافر قد يتضرر، وكون السفر مُنْشأً باختياره لا مدخل له في هذا المقام.

والعجب منهم كيف أوجبوا علىٰ الحائض ولا يتحقق الوجوب إلا بالمنع من الترك، وهي ممنوعة من الفعل، إلا أن يعنوا بالوجوب وجود سبب الوجوب، ولا فائدة له إلا في وجوب القضاء كما عرفت[1].

واحتجوا: بأن الله أوجب الصوم علىٰ من شهد الشهر، ولأنه ينوي القضاء ويسمىٰ قضاءً، ولأنه لا يزيد عليه ولا ينقص، فيكون بدلاً.

وجواب الكل: أن هذا استدلال بالظنون في مقابلة ضرورة العقل، فلا يُسمع، إلا أن يُفسَّر الوجوب بشيء آخر.

❁ المسألة الخامسة:

إذا نُسِخ الوجوب بقي الجواز[2]، خلافاً للغزالي[3].

(١) وفي المسألة وجهان عند الشافعية، ويظهر أن الذي عليه الأكثرون خلاف ما يراه المصنف، قال القاضي حسين: (واختلف أصحابنا في أن الحيض، هل يمنع وجوب الصوم أم لا؟ علىٰ وجهين: أحدهما: يمنع وجوبه والقضاء في ثاني حال وإنما يكون بأمر ثان، والثاني: أنه لا يمنع وجوبه والقضاء في ثاني حال إنما وجب بدلاً عما فات عنها في وقت الوجوب)، وقال النووي: (ويحرم عليها الصوم، ويجب قضاؤه، وهل يقال: إنه واجب حال الحيض؟ وجهان، قلت: الصحيح الذي عليه المحققون والجماهير: أنه ليس واجباً، بل يجب القضاء بأمر جديد والله أعلم). التعليقة (١/٥٤٦)، روضة الطالبين (١/١٣٥).

(٢) انظر: بديع النظام (١/١٨١)، التلخيص (١/٣٨٣)، الإبهاج (١/١٢٦).

(٣) ورأي الغزالي أن الوجوب إذا نُسِخَ رجع الأمر إلىٰ ما كان عليه قبل الوجوب من تحريم أو إباحة وصار الوجوب بالنسخ كأن لم يكن. انظر: المستصفىٰ (ص٥٩).

لنا: الوجوب مركبٌ من جواز الفعل وحظر الترك، والدال على المركب دال على أجزائه، فإذا نُسِخ الوجوب ارتفع الحرج عن الترك، ولا ضرورة في رفع الجزء الآخر، فوجب أن يبقى.

فإن قيل: الدال على المركب دال على الأجزاء حالة الاجتماع، فلِمَ يدل حالة الانفراد وغرضكم الآخر؟

سلمناه مطلقاً فلِم قلت: الجواز جزء الوجوب؟ أو تقول: الجواز ـ بمعنى رفع الحرج عن الفعل ـ لا يوجد إلا مقيداً بقيدِ رفعه عن الترك، وهذا لا يمكن جعله جزء الوجوب، وهو المتنازع في بقائه، أو مقيداً بقيدِ لحوقه على الترك، وهذا هو الوجوب لا جزؤه.

والجواب: أن المفرد داخل في المركب من حيث هو لا محالة، وهو المدَّعى.

وأما الثاني فنقول: الذي هو جزءُ الوجوبِ الجوازُ ـ بمعنى رفع الحرج عن الفعل فقط ـ.

قوله: هذا لا يوجد إلا بأحد قيدين، قلنا: مسلَّمٌ وهذا لا يخرجه عن كونه مشتركاً بين المقيدين، فإذا ارتفع الحرج عن الترك حصل أحد القيدين، والفعل كان جائزاً فحصل من مجموعهما رفع الحرج عن الترك مع جواز الفعل، وهو المطلوب.

فروع:

* **الأول**: المندوب هل هو مأمور به[1]؟

---

(١) انظر: بديع النظام (١/١٧٤)، التقريب والإرشاد (٢/٣١)، التبصرة (ص٣٦)، اللمع (ص١٣)، الإحكام (١/١٢٠)، العدة (١/١٥٨).




والحق أنه مأمور[١] بمعنىٰ ترجيح الفعل فقط، لا الترجيح المانع من النقيض، لكن ثبت أن الأمر يقتضي الأخير، فلا يكون مأموراً.

* **الثاني**: المباح من التكليف[٢]، بمعنىٰ: أن التكليف ورد باعتقاد إباحته، وهو الذي أراده الأستاذ أبو إسحاق؛ لأن التكليف ورد بفعله، فإنه معلوم البطلان.

* **الثالث**: المباح حسنٌ، بمعنىٰ: رُفِع الحرج عن فعله لا أنه الذي يستحق فاعله التعظيم والثواب.

وذهب قومٌ إلىٰ أن المباح ليس من الشرع، بل الشرع مقرر له؛ لأن كونه لا حرج في فعله وتركه معلومٌ قبل الشرع[٣].

واعلم أنه إن أريد بكون الإباحة من الشرع ثبوت حكم لم يكن فليس كذلك، وإن أريد أن كلام الشارع دلَّ علىٰ تحققه فهو كذلك؛ لأن الإباحة لا تثبت إلا بقول يظهر من الشارع، أو ينعقد الإجماع علىٰ أن ما لا حرج في فعله وتركه فالمكلف فيه مخيَّر، والخلاف في هذه المسائل لفظيٌ، ولا مشاحة في التسمية بعد فهم المراد.

* **الرابع**: المندوب لا يلزم بالشروع، خلافاً لأبي حنيفة[٤] لقوله ﷺ: «الصائم المتطوع أمير نفسه»[٥].. الحديث.

---

(١) وخالف في ذلك الكرخي من الحنفية وأبو إسحاق الشيرازي من الشافعية فقالوا أنه غير مأمور به. انظر: بديع النظام (١/١٧٤)، اللمع (ص١٣).

(٢) انظر: بديع النظام (١/١٧٩)، التقريب والإرشاد (٢/٢٠)، الإحكام (١/١٢٦)، روضة الناظر (١/١٢٨).

(٣) وهو رأي لبعض المعتزلة. انظر: الإحكام (١/١٢٤)، البحر المحيط (١/٣٦٨).

(٤) انظر: أصول السرخسي (١/١١٥)، نهاية الوصول (٢/٦٤٦).

(٥) أخرجه أحمد (٤٤/٤٦٣) برقم: ٢٦٨٩٣، والترمذي (٣/١٠٠)، برقم: ٧٣٢، والنسائي في=




أو نفرض الكلام فيما إذا نوىٰ صوماً، يجوز له تركه بعد الشروع، فوجب أن يقع كذلك لقوله: «ولكل امرئٍ ما نوىٰ»(١)، وتمام تقريره في الخلاف(٢).



النظر الثاني: في المأمور به، وفيه مسائل:

❁ الأولى:

تكليف ما لا يطاق جائزٌ خلافاً للغزالي والمعتزلة(٣)، بل هو واقعٌ ولا يكون إلا في حق الفاهم؛ لأن حقيقته ترجع إلىٰ الإعلام بنزول العقاب، ولا يُتصوَّرُ إعلام الجماد.

ولنا أدلة:

❁ **الأول**: أن الله أمر بالإيمان من عَلِمَ منه الكفر بالاتفاق، وهو منه محالٌ، وإلا انقلب علم الله جهلاً، والشيخ قال: أَمَرَ الكافر ومراده ما ذكرت.

فإن قيل: لا نُسلِّم أنه محال، ولا انقلاب علم الله عند إيمانه بل [مَنْ](٤) آمن فقد علِمَه مؤمناً في الأزل، ومَنْ لم يؤمن فقد علمه غير مؤمن، فعند فرْض الإيمان بدلاً عن الكفر يكون الحاصل في الأزل العلم به بدلاً عن الآخر لا أنه تغير، فلِم

= السنن الكبرىٰ (٣/٣٦٥)، برقم: ٣٢٨٨، والحاكم في المستدرك وصححه (١/٦٠٤) برقم: ١٥٩٩. انظر: نصب الراية (٢/٤٦٩)، الهداية في تخريج أحاديث البداية (٥/٢٤٥).

(١) أخرجه البخاري (١/٦)، برقم: ١، ومسلم (٣/١٥١٥) برقم: ١٩٠٧.

(٢) انظر: نهاية الوصول (٢/٦٤٦)، شرح مختصر الروضة (١/٣٤٨).

(٣) انظر: المستصفىٰ (ص٧٠)، المعتمد (١/٩٤).

(٤) ما بين المعقوفتين غير موجود في الأصل أثبته بالرجوع إلىٰ المحصول. انظر: المحصول (٢/٢١٦).

قلت إنه محال؟ أو تقول: لا نسلِّم حصول العلم، فإنه تابع للمعلوم فلا يتقدمه.

سلمنا دلالة ما ذكرت علىٰ استحالته منه؛ لكنه مُعارضٌ بوجوه:

أحدها: أن العلم لا يؤثر في المعلوم؛ لأنه تابع له، وقد كان الكفر ممكناً فلا يصير واجباً بسببه.

الثاني: أن العلم لو أحال الأشياء وأوجبها لكانت بأسْرها واجبة إن علِم وجودها أو ممتنعة إن علم عدمها، فيلزم انتفاء قادرية الله تعالىٰ، إذ القدرة لا تتعلق بالواجب ولا بالممتنع.

الثالث: لو كان ما علم الله وجوده واجباً لبطل اختيارنا، وكانت حركاتنا الاختيارية كحركات الأشجار القسرية، وهو باطلٌ ضرورة.

الرابع: لو كان ما عَلِمَ ما عَلِمَهُ واجباً لكان العالم واجب الوجود في الوقت الذي علم وقوعه، وحينئذٍ فلا يفتقر شيء إلىٰ القادر المختار، وهذا كفرٌ.

الخامس: لو كان العلم سبباً للوجوب لصار العلمُ قدرةً وإرادةً، إذ لا معنىٰ لهما إلا ما باعتباره يترجح جانب الوجود علىٰ العدم، لكنه قلبٌ للحقائق فهو محال.

سلمنا ذلك لكن هذا محال بالنظر إلىٰ العلم، فلِمَ قلت أن المحال يجوز الأمر به؟

سلمنا الدلالة علىٰ وقوع الأمر بالمحال، ولكن هذا يقتضي أنه لا تكليف إلا وهو كذلك؛ لأنه إما معلوم الوجود أو العدم، فيكون إما واجباً أو ممتنعاً، وهذا لم يقل به أحدٌ من العقلاء.

سلمنا دلالة ما ذكرتم، ولكنه مُعَارَضٌ بقوله تعالىٰ: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦] و﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج: ٧٨]، ولأن من كلَّف الأعمىٰ نقط المصحف، والزَّمِن أن يطير في الهواء، عُدَّ سفهاً وعيباً وهو علىٰ الله محالٌ.

ولأن المأمور به في العقل إليه إشارة، والمحال لا يمكن الإشارة إليه، فإنه غير متصور إذ كل متصور متميز، وكل متميز ثابت، والمحال غير ثابت.

ولأن تجويز الأمر بالمحال يفضي إلىٰ تجويز أمر البهائم، وبعثة الرسل إليها، وإنزال الكتب عليها، ولا يجوز بالاتفاق.

والجواب عن الأول: نحن وإن لم نعلم تعلق علم الله بإيمان زيد أو كفره، ولكن ندَّعي أنَّ ما تعلق به علمه لا يقع خلافه، وإلا انقلب العلم جهلاً وانقلاب الماضي محال، والجهل علىٰ الله محال.

قوله: العلم لا يتقدم المعلوم.

قلنا: ذاك في العلم الانفعالي الحادث، وعِلْمُ الله فعليٌّ قديم كما عُرف.

وعن المعارضة الأولىٰ والخامسة: أن تعلق العلم بشيء يكشف عن وجوبه، فاللازم من دليلنا حصول الوجوب عنده لا به.

وعن الثانية والرابعة: أن العلم بالوقوع تبعٌ للواقع بالقدرة والإرادة، والفرع لا يكون مانعاً من الأصل ولا مغنياً عنه.

وأما الثالثة: فإن عنيت بالجبر أن لا يقع شيء بخلاف علمه فلِم قلت إنه محال؟




قوله: هذا تكليف بالمحال لغيره.

قلنا: بل لذاته؛ لأن علمه بكفره ينافي وجود إيمانه، فإذا أمره بالإيمان مع قيام المنافي فقد أمر بالجمع بين الضدين.

قوله: فإذن كل تكليف بهذه المثابة.

قلنا: هذا تهويل لا تُدفع به القواطع، وأما الآيات فقد علمت أن القواطع لا تُعارضُ بمثل هذه الظواهر، فيجب تأويلها وإن لم يتعين وجه التأويل، ثم يعارضها بقوله: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦] فدل على إمكانه.

قوله: إن عنيت.

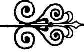
قلنا: إن عنيت به خلوه عن مصلحة العبد، فلِم قلت إنه محال؟

قوله: المحال غير مُتصوَّر.

قلنا: لو لم يكن متصوراً، لامتنع الحكم عليه بأنه غير متصور، ولأنَّا نميز بين قولنا: الواحد ضعف الاثنين، والوجود والعدم لا يجتمعان وهما محالان، وأما أمر الجماد فغير لازم على ما مهدناه.

* **الدليل الثاني**: أن الله أخبر عن أقوام معينين في آيات كثيرة أنهم لا يؤمنون، فلو آمنوا انقلب خبره الصدقُ كذباً وهو محال، إما لنفسه عندنا أو لأدائه إلى الجهل أو الحاجة عند المعتزلة، وتمام التقرير ما مرَّ.

* **الدليل الثالث**: أن الله كلَّف أبا لهبٍ بأن يصدقه في جميع ما أخبر به، ومما أخبر به أنه لا يصدقه فقد كلَّفه أن يصدقه بأنه لا يصدقه، وهو تكليف بالجمع بين الضدين.




* **الدليل الرابع:** فعل العبد اضطراري أو اتفاقي كما عرفت في التحسين والتقبيح، والشيخ قد طوَّل بإعادته، نعم زاد ههنا أنه متىٰ كان الفعل موقوفاً علىٰ مرجِّحٍ وجب حصول الفعل عند وجود المرجِّح؛ لأنه لو لم يجب لكان إما جائزاً فيفتقر إلىٰ مرجحٍ آخر، أو ممتنعاً فيكون المرجِّح مانعاً لا مرجِّحاً، وقد ذكرناه فيما سبق.

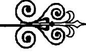
والغرض أَنَّا حيث اعترفنا ثَمَّ بالاتفاق وأفضىٰ إليه التقسيم أبطلناه ههنا، ليتعين الجبر ولم نبطله ثَمَّ؛ لأنه يفيدنا، أو نعترف بالاتفاق ونقول: الاتفاقي لا خيرة للمكلف في وجوده ولا عدمه بوجه ما، فلا يكون له قدرة عليه، وهذا عين الجبر، وطريق الإبطال أنه لو جاز وقوع الممكن اتفاقاً من غير مرجح لجاز في سائر العالم، وحينئذٍ ينسد باب الاستدلال بجواز العالم علىٰ وجود الصانع، ومتىٰ لزم الجبر كانت التكاليف بأسرها تكليفاً لمن لا قدرة له علىٰ الفعل والترك وهو المطلوب.

* **الدليل الخامس:** أن ورود التكليف إن كان حال استواء الداعي إلىٰ الفعل والترك كان تكليفاً بالرجحان حال الاستواء وهو محال، وإن كان حال رجحان أحدهما، فالراجح واجبٌ كما تقرر والمرجوح ممتنع، وبأيِّهما كُلِّف فهو تكليف بما لا يطاق كما قررناه؛ ولأن الواجب يستحيل إسناده إلىٰ فعل فاعل.

* **الدليل السادس:** ثبت أَنَّ أفعال العباد مخلوقة لله تعالىٰ في كتب الكلام، والعجب من حوالة الشيخ علىٰ كتب الكلام وسيجيء في باب المناسبة ويطنب في إقامة الدليل علىٰ ذلك[1]، وإذا كانت مخلوقة له فتستحيل القدرة عليها قبل أن يخلقها وبعد أن يخلقها.

---

(١) انظر: المحصول (٥/١٨٠).

فإن قلت: العبد وإن لم يُوجِد الفعل ولكن أجرىٰ الله العادة بأنه يخلقه عند اختيار العبد ولا يخلقه عند عدم اختياره، فيكون العبد مختاراً، قلت: الاختيار مخلوق لله تعالىٰ فيعود الكلام.

* **الدليل السابع**: الأمر يوجد حيث لا قدرة؛ لأنه موجود قبل الفعل، والقدرة إذ دلَّ معدومة؛ لأنها صفة متعلقة، ومتعلقها يستحيل أن يكون معدوماً؛ لأن القدرة لا تتعلق بالنفي المحض فإذن لا توجد القدرة إلا عند الفعل.

قلت: وهذا كلام ناقص وهو باطلٌ، وقدرة الله تعالىٰ كما سيأتي في الدليل الثامن متعلقة بالأشياء قبل وجودها، وإلا لما كانت مقدورة له تعالىٰ، بل هو تعالىٰ قادر علىٰ كل ممكن، وكثير من الممكنات لم توجد بعد، والكلام العام أن القدرة الحادثة لا تتعلق بالفعل إلا عند وجوده؛ لأن ما سبق من القدرة لا بقاء له بخلاف قدرة الله تعالىٰ، وسيأتي ويقول: أن العبد غير قادر أصلاً لا قبل الفعل ولا بعده، وبه يتضح مقصوده ههنا.

* **الدليل الثامن**: العبد غير قادرٍ أصلاً، أما حال وجود الفعل فلأنه إيجاد للموجود وهو محال، وأما قبله فإن كان لها أثرٌ فتأثيرها إما قبل وجوده أو بعد وجوده ويعود الكلام، وإن لم يكن لها أثر فلا قدرة ألبته.

قال الشيخ: وهذان الوجهان لا نرتضيهما فإنهما يشكلان بقدرة الباري.

قلت: أما الأول: فهو جارٍ علىٰ وفق مذهب أصحابنا كما نبهنا عليه أن القدرة الحادثة يجب مقارنتها للمنذور، والقديمة يجوز تقدمها بل يجب، نعم الإشكال نشأ من تقريره وهم قرروه بأن القدرة الحادثة عَرَضٌ كما نبهنا عليه، فلو تقدمت لوقع الفعل حال عدمها وهو محال.




وأما الثاني: فباطل لما ذُكِر ولما ذكرنا من أن القدرة الحادثة يجب مقارنتها للمقدور خلافاً للمعتزلة فإنهم جوَّزوا تقدمها، فلا نُسلِّم أنه محال، ولا نُسلِّم أنه إيجاد للموجود، وهو باطلٌ بالعلة مع المعلول.

ثم قوله: إذا لم [يكن][1] لها أثر لم يكن للعبد قدرة ممنوعٌ، فإن تعلق القدرة الحادثة بالمقدور ليس تعلق إيجاد واختراع بل هي بتعلق العلم بالمعلوم، والإرادة بفعل الغير مع أنه لا أثر لهما، والله تعالىٰ هو الخالق للجميع الموجد لجميع أفعال العباد كما عُرِف.

* **الدليل التاسع**: قوله تعالىٰ: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩].

فإن كان هذا خطاب مع غير العارف بالله لم يمكنه أن يعرف أن الله أمره، لتوقف معرفة أمر الله علىٰ معرفة الله، فيكون أمراً لمن يستحيل منه معرفة الأمر، وإن كان مع العارف كان أمراً بالجمع بين المثلين، أو تحصيل الحاصل وهو محال.

قلت: هذا المحال إنما يلزم أن لو كانت معرفة العبد صفة دائمة وليست، بل علمنا عَرَضٌ متجددٌ شيئاً فشيئاً فلا يلزم شيءٌ من ذلك فاعرفه.

وأدِم أو اثبت علىٰ علمك، وكذا قول القارئ ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦] أدم هدايتنا وثبتنا.

* **الدليل العاشر**: الأمر بالنظر واقعٌ في قوله تعالىٰ: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ﴾ [يونس: ١٠١] وغيره من الآيات، وتكليف النظر مما لا يطاق؛ لأن التصورات غير مقدورة، فإن تحصيلها إن كان حال خطورها بالبال كان تحصيلاً للحاصل، وإن

---

(١) ما بين المعقوفتين غير موجود بالأصل أثبته من المحصول. انظر: المحصول (٢/٢٣٢).

كان حال الغفلة عنها مما لا شعور به يستحيل طلبه.

فإن قلت: يجوز أن تكون معلومة من وجه دون وجه، فالمطلوب تحصيل كمالها، قلت: الوجه المتصوَّرُ معلوم بتمامه، وغير المتصوَّرِ لا شعور به فيعود الكلام، وإذا لم تكن التصورات مقدورة لم تكن القضايا الضرورية اللازمة عنها مقدورة، بل عند تصور طرفي القضية يحكم الذهن بنسبة بعضها إلىٰ بعض بالنفي أو الإثبات، وإلا لم تكن تلك القضايا علوماً يقينية، وإذا لم يكن حصول القضايا البديهية باختياره لم تكن النظرية اللازمة عنها باختياره أيضاً، وإذا كانت النظريات واجبة الحصول عند حصول ما قبلها ممتنعة عند عدم حصولها كان التكليف بها تكليفاً بما ليس في الوسع.

وأنا أقول: يلزم مما ذكر أن لا يكون شيءٌ من التصديقات مكتسباً ألبته، وهو ما ذكره في جميع كتبه[١]، ثم هذا الكلام يجيء في الظنيات أيضاً.

❁ المسألة الثانية:

الكفار مخاطبون بفروع الشرائع عند الأكثرين منَّا ومن المعتزلة خلافاً لجمهور الحنفية والشيخ أبي حامد الإسفراييني من فقهائنا[٢].

وأثر تعلق الخطاب إنما يظهر في الدار الآخرة فقط، أي: يعاقبون علىٰ ترك الفروع كما يعاقبون علىٰ ترك الإيمان، أما في الدنيا فلا تصح منهم ولا يُقْدِمون عليها، وعند الإسلام لا قضاء، وقيل: تتناولهم النواهي دون الأوامر،

(١) انظر: المحصل (ص٢٠)، معالم أصول الدين (ص٢١).
(٢) انظر: الفصول (٢/١٥٨)، أصول السرخسي (١/٧٣)، التبصرة (ص٨٠)، التلخيص (١/٣٨٦)، روضة الناظر (١/١٦٠).

والفرق ما يأتي.

ولنا أدلة:

* **الأول**: النصوص العامة، والكفر غير مانع كالحدث؛ لأنه متمكن من إزالته، كما كلفنا الدهري تصديق الرسول.

* **الدليل الثاني**: أن الله أخبر أنه يضاعف لهم العذاب بتركها فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدۡعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾ إلى قوله ﴿يُضَٰعَفۡ لَهُ ٱلۡعَذَابُ﴾ [الفرقان: ٦٨ ـ ٦٩] وقوله: ﴿فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ﴾ [القيامة: ٣١] وقوله: ﴿وَوَيۡلٞ لِّلۡمُشۡرِكِينَ ۝٦ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [فصلت: ٦ ـ ٧].

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمۡ فِي سَقَرَ ۝٤٢ قَالُواْ لَمۡ نَكُ مِنَ ٱلۡمُصَلِّينَ﴾ [المدثر: ٤٢ ـ ٤٣] فإن قيل: هذا حكاية قول الكفار فلا يكون حجة، فإن قلت: لو كان قولهم كذباً لبيَّن كذبهم، قلت: هذا غير لازم كما في قوله: ﴿قَالُواْ وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشۡرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٢٣] وقوله: ﴿مَا كُنَّا نَعۡمَلُ مِن سُوٓءِۭ﴾ [النحل: ٢٨] و﴿يَوۡمَ يَبۡعَثُهُمُ ٱللَّهُ جَمِيعٗا فَيَحۡلِفُونَ لَهُۥ كَمَا يَحۡلِفُونَ لَكُمۡ﴾ [المجادلة: ١٨].

سلمنا أنه حجة، فلِمَ لا يكون العذاب وقع على مجرد التكذيب فإنه صالح؟

سلمنا أنه واقع على ترك الصلاة لكن المراد بها الإيمان كما قال ﷺ: «نُهيت عن قتل المصلين»[1]، ويدل عليه أنهم كانوا يصلون ويتصدقون، وإنما أراد أنهم لم يكونوا أهلاً لذلك.

(١) أخرجه أبو داوود (٧/٢٨٩)، برقم: ٤٩٢٨، وإسناده ضعيف. انظر البدر المنير لابن الملقن (٨/٦٣٢).




سلمنا ذلك ولكن هذه واقعة حال، فيجوز أن تكون في حق أقوامٍ بعينهم ارتدُّوا بعد إسلامهم ولم يكونوا صلوا حال الإسلام.

سلمنا عمومه ولكن الوعيد مرتبٌ على الكل، فلِمَ ترتبُ على كل واحدٍ واحد؟.

والجواب: لو لم [يكن][1] تعليلهم صدقاً ـ مع أنه تعالى لم يُبيِّن كذبهم ـ لم تكن في حكايته فائدة، فإنَّ العقل لا يستقل بدرك كذبهم، بخلاف الصور التي ذكرتموها، فإنَّ العقل يستقل به، وإنما ذكرها لبيان مكابرتهم وعنادهم في الدنيا والآخرة.

قوله: العلة هي التكذيب، قلنا: فحينئذٍ ما عداه عديم الأثر، والله تعالى رتَّب الحكم على الكل.

قوله: التكذيب سبب، قلنا: في دخول الجحيم أما في ذلك الموضع فلا.

قوله: المراد لم يكن من أهل ذلك، قلنا: هذا باطل بقولهم: لم نك نطعم المسكين.

قوله: كانوا يصلون ويتصدقون، قلنا: الصلاة في عرف شرعنا عبارة عن أفعال مخصوصة لا التي في غير شرعنا.

قوله: أنه كان في حق من ارتدَّ، قلنا: قوله عن المجرمين عامٌ.

قوله: الوعيد مرتب على الكل لم يُجب عنه الشيخ؛ لأنه لا يُنافي غرضنا.

* **الدليل الرابع**: الكافر إنما يُحدُّ على الزنا لدخوله تحت النهي، فوجب

(١) ما بين المعقوفتين غير موجود بالأصل أثبته من المحصول. انظر: المحصول (٢/٢٤١).




دخوله تحت الأمر بجامع المصلحة الحاصلة بسبب الإقدام والإحجام.

فإن قيل: إنما حُدَّ لأنه التزم أحكامنا بالجزية لا لأنه منهي، سلمنا ذلك لكن الفرق أنه مع كفره عليه الانكفاف عن المنهيات ولا يمكنه فعل الواجبات، قلنا: أما الأول فغير صحيح؛ لأن من حُكْمِ شرعنا أن لا يُحدَّ على فعل مباح، والفرق فغير صحيح أيضاً فإنه يمكنه الإتيان بصورة المأمور كما ينْكفُّ عن صورة المنهي، وإنما الممتنع الاتيان به لغرض الامتثال، وهذا موجود في الطرفين.

قلت: وأيضاً فإنه ليس الغرض من دخوله تحت الأمرِ الفعلُ بل العقابُ في الدار الآخرة إذا تركه وترك الإيمان كما مرَّ.

واحتج المخالف:

بأن الصلاة إما أن تجب في حال الكفر وهو ممتنع لتعذر فعلها أو بعده وهو خلاف الإجماع.

الثاني: لو وجب لوجب القضاء كالمسلم بجامع تدارك المصلحة.

والجواب عن الأول: أنه استدلال على غير محل النزاع فإنَّ أثر الوجوب لا يظهر في الدنيا. وعن الثاني: الفرق بأن زمن الكفر يطول، ثم هو منقوضٌ بترك الجمعة.

❁ المسألة الثالثة:

الإتيان بالمأمور به يقتضي الإجزاء ـ وقد مضى تفسيره والشيخ طوَّل بإعادته ـ خلافاً لأبي هاشم وأتباعه[1].

(١) انظر: اللمع (ص١٩)، المستصفى (ص٢١٦)، التمهيد (١/٣١٦)، المعتمد (١/٩٠).

ولنا أدلة:

❊ **الأول**: أنه لو بقي الأمر بعد فعله مقتضياً، فإما أن يتناول المفعول وهو باطل، فإنه تحصيل للحاصل، أو غيره وحينئذٍ لا يكون المفعول تمام متعلق الأمر والفرض خلافه وهذا خُلْفٌ.

❊ **الثاني**: لو فعله لوجب ثانياً وثالثاً لكان الأمر مفيداً للتكرار وقد أبطلناه.

❊ **الثالث**: لو قال السيد لعبده: (افعل كذا، وإذا فعلت لا يجزئ) عُدَّ متناقضاً.

واحتج المخالف:

بأنَّ النهي لا يدل على الفساد، فالأمر لا يدل على الآخر.

الثاني: أنَّ كثيراً من العبادات يجب فعلها ولا تجزئ كالحج والصوم الفاسد.

الثالث: أن الاجزاء لا يُفهم من مجرد الأمر.

وجواب الأول إن سلمناه: أن النهي منع من الفعل وذاك لا ينافي كون فعله سبباً لحكم آخر، أما الأمر فللاقتضاء فإذا أتى به مرة فقد أتى بتمام ما اقتضاه.

وعن الثاني: أنه لم يأتِ بتمام المقتضي، فإنَّ الأمر اقتضى وقوعها على وجه خاص ولم يأتِ به.

وعن الثالث: أنه إذا أتى بتمام المأمور به لم يبقَ الأمر مقتضياً، وهو المراد بالاجزاء.

❁ **المسألة الرابعة:**

إذا أَخَلَّ بالمأمور به فهل يجب القضاء أو لا بد من أمر جديد[1]؟

وفيه صورتان:

❁ **الأولىٰ**: أن يقول: (افعل) ولم يقيده بزمن، فعند نفاة الفور أن هذا الأمر يقتضي الفعل مطلقاً، وعند مثبتيه منهم من قال: لا بد من دليل آخر كما لو صرَّح بالفور كما يأتي، خلافاً لأبي بكر الرازي[2].

واحتج بأن الأمر يقتضي كونه مأموراً علىٰ الإطلاق إلىٰ أن يفعل، ووجوب الفعل اقتضىٰ الفورية وإلا تناقض، فلا يفوت أحدهما بفوات الآخر.

ومنشأ الخلاف أن قوله: (افعل) هل معناه في الزمن الثاني فإن عصيت ففي الثالث وإلا ففي الرابع وهكذا أبداً؟ أو معناه في الزمن الثاني من غير تعرُّضٍ لغيره من الأزمان، فكان النزاع لغوياً، ومعنىٰ قوله: في الزمن الثاني أي: الذي يلي زمن الأمر.

❁ **الصورة الثانية**: أن يقيده بزمن معين، والحق ههنا أنه لا بد من أمرٍ جديد؛ لأن قوله (افعله يوم الجمعة) لا يتناول غيره من الأيام، فإن فُرِضَ يتناوله فلا يحتاج؛ ولأن من أوامر الشرع ما لا يقتضي القضاء كصلاة الجمعة، والتخلف خلاف الأصل، فوجب اعتقاد كون الأمر لا إشعار له بالقضاء نفياً ولا إثباتاً بل مجرد طلب الفعل.

---

(١) انظر: كشف الأسرار (١/١٣٨)، البرهان (١/٨٨)، شرح مختصر الروضة (٢/٣٩٥).

(٢) انظر: الفصول (٢/١١٣).




فإن قلت: فإذا لم يُوجب القضاء فحيث أوجبته فقد خالفت ظاهره، قلت: المخالفة إنما تلزم من إيجابه عدم القضاء لا من عدم إيجابه له، فإنَّ إثبات ما لم يتعرض له اللفظ بدليل آخر لا ينافيه.

❁ المسألة الخامسة:

الحق أنَّ الأمر بالأمر ليس أمراً للثاني كقوله ﷺ: «مروهم بالصلاة لسبعٍ»[1] فإنَّ هذا ليس إيجاباً علىٰ الصبي إلا أن يقول: (كلما أوجب عليك زيدٌ فهو واجبٌ) فإذا أمره زيد وجب، لكن لم يكن هذا للأمر بالأمر، بل لقوله (كلما أوجبه فواجب)، قلت: ولا حاجة إلىٰ لفظ (كلما) بل إذا قال: (أوجبت عليه كذا، فقال: أوجبت وجب)، ولفظ الشيخ فيه إيهام بأنه لا حاجة إلىٰ أمرٍ من جهة زيد إذا قال: (كلما)، فإنه قال: الأمرُ بالأمرِ أمرٌ في هذه الصورة، ولم يقل فأمره زيدٌ، وليس كذلك بل لا بد من أمرٍ من زيدٍ فاعرفه[2].

قاعدة شريفة برهانية تنحلُّ بها كثير من المسائل الفقهية:

وهي أن الأمر بالمسمىٰ ليس أمراً بشيء من أنواعه؛ لأن تلك الأنواع تمتاز بخصوصيات هي غير المشترك وغير لازمة له، فلا يكون الأمر بالمشترك أمر بتلك الخصوصيات بالوضع ولا بالاستلزام، كقوله: (بع) لا يكون هذا أمراً بالبيع بثمن المثل ولا بالغبن الفاحش بل ما دلت القرينة علىٰ الرضا به حُمِلَ اللفظ عليه[3].

---

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط (٤/٢٥٦)، برقم: ٤١٢٩، والدارقطني (١/٤٣٢)، برقم: ٨٩١، وإسناده ضعيف. انظر التلخيص الحبير (١/٤٧١).

(٢) انظر: بديع النظام (٢/٤١٢)، المستصفىٰ (ص٢١٦)، البحر المحيط (٣/٣٤٥).

(٣) انظر: الإحكام (٢/١٨٣)، نهاية السول (ص١٧٧)، أصول الفقه لابن مفلح (٢/٧١٨).

قلت: والعجب كيف يقرر هذه القاعدة وسيأتي في القياس ويقول: قوله تعالىٰ: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾ [الحشر: ٢] أمرٌ بسائر الاعتبارات(١)، فمثلاً كان هنا كذلك.



النظر الثالث: في المأمور، وفيه مسائل:

❁ الأولى:

قال أصحابنا: يجوز أن يكون الأمر موجوداً حال عدم الشخص، ثم إذا وُجد صار مأموراً بذلك الأمر، خلافاً لسائر الفِرَقِ.

لنا: أنَّا مأمورون بأمرِ رسول الله وأمرِ الله تعالىٰ ولم نكن موجودين إذ ذاك؛ ولأنه غير بعيدٍ أن يقوم بذات الأب طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجد، ثم لو قُدِّر بقاء ذلك الطلب لصار مأموراً بذلك الطلب.

فإن قيل: لا نسلِّم أن الرسول ﷺ أمَرَ فإنَّ أمره غير لازمٍ لأحد، وإنما أخبر أنَّ الله أمَرَ. سلمنا وجوب طاعته وأنه أمر، ولكن وُجِدَ من نقله إلينا فخرج عن كونه عبثاً، بخلاف الأمر في الأزل حيث لا مأمور، فإنَّ من قعد وحده يأمر وينهىٰ عُدَّ سفيهاً تعالىٰ الله عن ذلك.

والجواب: قوله: الرسول أخبر، قلنا: وكذا أمر الله تعالىٰ إخبار بنزول العقاب علىٰ الترك، وهذا مُشْكلٌ، فإنه لو كان خبراً لتطرق إليه التصديق والتكذيب ولما تصور العفو، ولأنه إما أن يُخبِرَ نفسه وهو عبثٌ أو غيره، ولا غير في الأزل.

---

(١) انظر: المحصول (٥/٣٦).




ولصعوبة هذا الإشكال قال عبدالله بن سعيد: (لم يكن كلامه في الأزلِ أمراً ولا نهياً ولا خبراً وإنما صار كذلك فيما لا يزال)[1] وهذا أيضاً مشكلٌ فإنَّه لا يُعقلُ كلامٌ خارجٌ عن هذه الأقسام، فإذا سلَّمَ حدوثه فقد سلَّم حدوث الكلام، وله أن يعني بالكلام القدر المشترك بين الكل على أنَّ قاعدة السفه والعبث تبنى على الحسن والقبح العقليين وقد أبطلناه.

❁ المسألة الثانية:

تكليف الغافل غير جائز والكلام فيها مُفرَّعٌ على نفي تكليف ما لا يطاق.

لنا: قوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاث»[2].

ولأن فعل الشيء مشروط بالعلم به، وإلا لما أمكن الاستدلال بإحكام الصنعة على كون الباري تعالى عالماً.

فإن قيل: هذا باطلٌ فإنَّ الغافل قد يفعل الشيء على سبيل الاتفاق، ولا يقال الاتفاق غير كثير ولا دائم لأنَّا نقول: حكم الشيء حكم مثله، وإذا جاز في صورة جاز في الأكثر ودائماً، وحينئذٍ يجوز أن يعلم الله وقوع ذلك من شخصٍ، فلا يكون التكليف به في حال عدم العلم تكليفاً بما لا يطاق.

سلمنا ذلك ولكنه معارضٌ بأنَّ الله قد أمر بمعرفته، وذلك ليس أمراً للعارف كما مرَّ فيكون كغير العارف، وهذا لا يمكنه معرفة أمر الله كما مرَّ، فيكون أمراً

---

(١) انظر طبقات الشافعية الكبرى (٢/ ٣٠٠).

(٢) أخرجه أبو داوود (٤/ ١٣٩)، برقم: ٤٣٩٨، والترمذي (٤/ ٣٢)، برقم: ١٤٢٣، والنسائي (٦/ ١٥٦)، برقم: ٣٤٣٢، وابن ماجة (١/ ٦٥٨)، برقم: ٢٠٤١، والحاكم في المستدرك (٢/ ٦٧) برقم: ٢٣٥٠، وقال: (صحيح على شرط مسلم).

لمن لا يمكنه العلم بالأمر وهو المطلوب.

الثاني: أنَّ العلم بوجوب تحصيل معرفة الله ليس أمراً ضرورياً بل نظرياً، فإن وجب قبل النظر كان وجوبه عليه في وقتٍ لا يمكنه العلم بكونه واجباً، وذلك تكليفٌ للغافل وهو المطلوب.

وإن وجب بعد النظر كان إيجاباً للواجب، وهو تحصيلٌ للحاصلِ أو جمعاً بين المثلين، وهو باطلٌ فتعيَّن الأول؛ لأن عند النظر يحصل العلم بالوجوب، فيكون الوجوب حاصلاً، فإيجابه تحصيلٌ للحاصل أو جمعاً بين المثلين، وكلام الشيخ هنا تخبطٌ إلىٰ غاية ولا يحصل منه شيء غير هذا.

الثالث: قوله تعالىٰ: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣] خطاب للسكران وهو غافل؛ ولأن الأروش والغرامات لازمة للغافل فيكون مكلفاً.

والجواب عن الأول: أنَّ العلم شرطٌ في اختيار المكلف فعلاً معيناً لغرض الامتثال، وذلك معلومٌ ضرورةً فلا تقدح فيه الشُبه.

وأما المعارضة الأولىٰ فقد ذكرنا أنَّها تكليفٌ بما لا يُطاق فتكون مستثناة وكذا الثانية، ومن الناس من زعم بأنَّ العلم بوجوب النظر ضروري، وهو ضعيفٌ كما مرَّ في مسألة شكر المنعم، وقد أعاده الشيخ هنا، وأما الآية فلها تأويلان:

أحدهما: أنه خطاب مع من ظهر منه مبادئ السكر فإنه لا يُقْدِمُ علىٰ الصلاة إلا مثله، وقوله: ﴿حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟﴾ أي: يتكامل علمكم، كما يقال للغضبان: اصبر حتىٰ تعلم ما تقول.

الثاني: المنع من إفراط الشرب وكان هذا قبل تحريم الخمر كما يقال: لا

تتهجد وأنت شبعان، أي: لا تشبع إذا أردت التهجد، وأما الأروش والغرامات فهو خطابٌ للولي في الحال أو النائم والغافل إذا زال عذره[١].

❁ المسألة الثالثة:

يجب على المأمور أن يقصد بإيقاع المأمور به امتثال الأمر لقوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»[٢] قالوا: إلا الواجب الأول وهو النظر[٣]؛ لأنه لا يعرف وجوبه إلا إذا أتى به، وكذا إرادة الطاعة لا تفتقر إلى إرادة أخرى وإلا تسلسل.

❁ المسألة الرابعة: في تكليف المكره:

والمشهور أنه إن انتهى إلى حد الإلجاء امتنع؛ لأنه حينئذٍ الفعل واجب الوقوع، والترك ممتنع، والتكليف بهما غير جائز[٤].

قلت: إلا تكليف ما لا يطاق وإن لم ينته إلى ذلك صحَّ التكليف، ولك أن تقول: وقوع الفعل إما اضطراري أو اتفاقي كما تقرر في غير موضعٍ، وكيف ما كان فلا خيرة للمكلف، فلِمَ لا يجوز مثله في المكره؟.

واعلم أنَّ هذه القاعدة تُبْنى عليها أكثر المسائل، ولا جواب عنها إلا أنَّ الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

---

(١) انظر: كشف الأسرار (٤/٢٦٢)، المستصفى (ص٦٧)، روضة الناظر (١/١٥٦).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) ومعتقد السلف في هذه المسألة أن أول واجب على المكلف: الشهادتان. انظر: درء تعارض العقل والنقل (٨/٨)، مجموع الفتاوى (١٦/٣٢٨).

(٤) انظر: تقويم الأدلة (ص٤٣٣)، المستصفى (ص٧٢)، البحر المحيط (٢/٧٣).

❁ المسألة الخامسة:

مذهب أصحابنا أنَّ المأمور إنما يصير مأموراً حال وجود الفعل لا قبله، والموجود قبله إنما هو إعلام بأنه سيصير مأموراً خلافاً للمعتزلة(١).

قلت: واعلم أنَّ هذه المسألة تبنىٰ علىٰ أصلين:

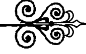
❁ **أحدهما**: نفي ما لا يطاق.

❁ **الثاني**: أنَّ القدرة الحادثة يشترط أن تكون مقاربة للفعل كما نبهنا عليه فيما سبق، ويلزم من هذين الأصلين أن لا يكون مأموراً إلا عند وجود القدرة وهو عند الفعل.

وأما الشيخ فقد استدلَّ علىٰ دعواه بأن قيل: وجود الفعل إن لم يكن الفعل ممكناً كان تكليفاً بما لا يطاق، والخصم لا يقول به، وإن كان ممكناً فقد وجد الأمر حال إمكان وقوع الفعل، وهذا لا يُحصِّلُ مدعاه، فإنه لا يلزم من إمكان الفعل وقوعه، غاية ما يقال أنَّا نفرض وقوع ذلك الممكن وعليه اعتمد صاحب الحاصل لكنه باطلٌ، فإنَّه لا يلزم من الفرض الوقوع.

قال الشيخ: فإن قلت: هو مأمور في الأول من الزمنين بالإيقاع في الثاني، قلت: كونه مُوْقِعاً إن لم يحصل إلا في الزمن الثاني لم يكن في الزمن الأول مُوْقِعاً لشيء، وليس هناك إلا نفس القدرة فيمتنع كونه مأموراً بشيء، وإن كان في الزمن الأول يحصل الإيقاع والفعل يكون في الثاني فنقول: كونه موقعاً إن لم يكن زائداً علىٰ نفس القدرة، فلم يوجد إلا نفس القدرة، وقد مرَّ الكلام فيه، وإن كان زائداً

(١) انظر: البرهان (١/٩٤)، الإبهاج (١/١٦٥)، المعتمد (١/١٦٦).

عليها كانت القدرة مؤثرة فيه وهو واقعٌ في الزمن الأول والأمر موجود في الزمن الأول، فلم يوجد الأمر إلا حال وقوع ذلك، وهو المطلوب.

قلت: وأقرب من هذا أن يقال: كونه موْقعاً إن لم يكن زائداً على نفس الفعل كان ممتنعاً في الزمن الأول، لامتناع الفعل والممتنع لا يؤمر به، وإن كان زائداً عليه عاد التقسيم في إمكانه.

واحتج الخصم بأنَّ الواقع حاصلٌ والحاصل لا تتعلق به القدرة، فعلمنا أنها متقدمة عليه، والأمر إنما يكون للقادر.

قلت: القدرة والداعي مؤثر في الفعل أو مستلزم له، فلا تمتنع مقارنته للمقدور كالعلة مع المعلول.

❁ **المسألة [السادسة]**(١):

إذا كان المأمور مشروطاً كصوم الغد، فإنه مشروط بالبقاء قادراً إلى الغد، فإن كان الآمر لا يعلم هل يوجد الشرط أم لا؟ صحَّ الأمر به في الحال، بشرط حصول الشرط، أما لو علم الله تعالى أنَّ زيداً يموت غداً، فهل يصح أن يقال: أمر الله بصوم الغد بشرطِ أن يعيش أم لا؟

قطع القاضي والغزالي بجوازه(٢) وأباه جمهور المعتزلة(٣)، ومأخذ النزاع أن المانعين اعتقدوا أن الأمر [لا](٤) يحسُنُ إلا لمصلحة تنشأ من نفس المأمور

---

(١) وقع في الأصل المسألة الخامسة ويظهر أنها سبق قلمٍ، والصحيح ما أثبته لأن المقام يقتضيه.
(٢) انظر: التقريب والإرشاد (٢/٢٨٨)، المستصفى (ص٦٨).
(٣) انظر: المعتمد (١/١٦٤).
(٤) ما بين المعقوفتين غير موجود بالأصل أثبته من المحصول. انظر: المحصول (٢/٢٧٧).

به فأحالوه.

والمجوِّزون قالوا: قد يحسُنُ لمصالح تنشأ من نفس الأمر، لتوطِّئ النفس على الامتثال للمقالة يوم المعاد، ولتنحرف به النفس عن دواعي الفساد إلى غير ذلك، فإنَّ السيد قد يستصلح عبده بأوامر مع عزمه على نسخها امتحاناً، ويوكل الرجل غيره مع عزمه على عزله استمالة لقلبه، ويظهر هذا بجواز النسخ قبل مضي مدة الامتثال كما يأتي إن شاء الله تعالى.

۞ القسم الثاني: في النواهي، وفيه مسائل:

واعلم أولاً أنَّ الكلام في وجوب الانتهاء عند ورود النهي كالكلام في وجوب الامتثال عند ورود الأمر، كقوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾ [الحشر: ٧] أمرٌ والأمر للوجوب، وهو المراد بقولنا: النهي يقتضي التحريم.

۞ المسألة الأولى:

المشهور أنَّ النهي يفيد التكرار(١)، وقيل: خلافه وهو المختار؛ لأنه وإن ورد للتكرار في الربا والزنا فقد يرد للمرة الواحدة في قول الطبيب لمن شرب الدواء لا تشرب الماء، وقول المنجم: لا تخرج إلى الصحراء، وقول الوالد لولده: لا تلعب، والمراد في هذا الوقت فيكون حقيقة في مسمى الانتهاء دفعاً للاشتراك والمجاز.

الثاني: يصح أن يقال: لا تأكل السمك أبداً أو لا تأكله في هذه الساعة وكُلْهُ غداً، ولو أفاد التكرار لكان الأول تكريراً والثاني نقضاً.

---

(١) انظر: تقويم الأدلة (ص٤٩)، قواطع الأدلة (١/١٣٩)، المعتمد (١/١٦٨).




واحتج المخالف:

بأنَّ قوله: لا تضرب يقتضي امتناع المكلف من إدخال ماهية الضرب في الوجود، وهذا لا يتحقق إلا بالانكفاف عن سائر أفرادها.

الثاني: قولنا: لا تضرب مناقضٌ لقولنا: اضرب عرفاً، والأمر لا يقتضي إلا مرة واحدة، فلو كان النهي لا يقتضي إلا مرة واحدة لما تناقضا، فإنَّ الإتيان بهما في وقتين ممكن.

وأنا أقول: قد يتناقضان عند من يعتقد أنَّ الطلب يقتضي الفور.

الثالث: لا عُسْر في حمله على التكرار بخلاف الأمر، فوجب أن يُحمل عليه دفعاً للإجمال.

والجواب عن الأول: لا نزاع في دلالة النهي على الامتناع لكنه مشترك بين الامتناع دائماً ولا دائماً، والدال على ما به الاشتراك غير دالٍ على ما به الامتياز.

وعن الثاني: إن أردت تناقضهما، أن أحدهما للنفي والآخر للإثبات فمسلَّمٌ ولكنهما لا يتناقضان إلا بشرط اتحاد الوقت، فإنَّ قولنا: زيدٌ قائمٌ، زيدٌ ليس بقائمٍ، لا يتناقضان.

قلت: وهذا منه عجبٌ فإنَّه خلاف ما قرره في باب الاشتقاق كما مرَّ[1]، فلا نسلم أنهما لا يتناقضان.

وعن الثالث: إذا ثبت أن مدلوله مسمى الامتناع فحيث صدق المسمى خرج عن العهدة.

---

(١) انظر: المحصول (١/٢٤٠).

تنبيه:

إذا قلنا يفيد التكرار أفاد الفور وإلا فلا ، قلت أنا: من قال الأمر يفيد الفور ، وإن لم يفد التكرار نقول به ههنا ، إذ لا فرق بين طلب الإقدام والإحجام.

❁ المسألة الثانية:

لا يجوز أن يكون الشيء الواحد مأموراً به منهياً عنه ، وعند الفقهاء يجوز إذا كان له وجهان(١).

لنا: أقل مراتب المأمور رفع الحرج عن الفعل ، فكان الجمع بينه وبين لحوق الحرج متناقضٌ.

فإن قيل: هذا مسلَّمٌ في الشيء الواحد من الوجه الواحد أما من جهتين فكلا ، فإنَّ الصلاة في الدار المغصوبة مأمورٌ بها لكونها صلاةً ، منهيٌ عنها لكونها غصباً ؛ ولأن السيد إذا قال لعبده: خِطْ هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار ، ففعلهما حسُن منه إكرامه لطاعته ولومه لعصيانه.

سلمنا دلالة ما ذكرتم، ولكن يعارضه أن الصلاة في الدار المغصوبة صلاة ، فيكون مأموراً لقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [المزمل: ٢٠].

والجواب الذي ندعي: أن متعلق الأمر إن كان متعلق النهي كان التكليف به تكليف بما لا يطاق ، والخصم لا يجعله من باب ما لا يطاق ، وكذا إن كان غيره وتلازما ؛ لأن الأمر بالشيء أمرٌ بما هو من ضروراته ، وإن لم يتلازما فهما شيئان لا تلازم بينهما ، وذلك جائز لكنه غير هذه المسألة.

(١) انظر: التقريب والإرشاد (٢/٢٧١) ، البرهان (١/٩٦) ، روضة الناظر (١/١٣٩).




فإن قلت: الصلاة تنفك عن الغصب وبالعكس، قلت: هذا في المطلق أما في هذه الصورة فهما متلازمان، وهذا برهان قاطعٌ من حيث الإجمال.

أما التفصيل: فلأن أحد أجزاء الصلاة الحركة وهي: شغل حيزٍ بعد حيزٍ، والسكون وهو: شغل الحيز الواحد أكثر من زمن واحد، فالقدر المشترك بينهما مسمى شغل الحيز، فيكون جزءاً للصلاة قطعاً إن كانت مطلقة، فمطلق الشغْلِ جزؤها، وإن كانت معينة فذلك الشغل المعين جزؤها، والشغل في هذه الصلاة منهيٌ عنه، فيستحيل أن تكون هذه الصلاة بجملتها مأمور بها، أما الصلاة من حيث هي صلاة مأمور بها، أما في هذه الصورة فممنوع، وأما خياطة الثوب والدخول، فهما شيئان لا تلازم بينهما.

وأما قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [المزمل: ٢٠]، فلا نسلم أنه أمرٌ بكل صلاة، وإن سلمنا فتخصيصه بالدلائل القطعية غير بعيدٍ بل واجب.

فرع:

أجمع السلف على أنَّ [الظَّلَمَةَ][١] لا يُؤمرون بقضاء الصلوات في الدور المغصوبة ولا وجه للتوفيق بين هذا وبين ما ذكرنا إلا مذهب القاضي وهو سقوط الفرض عندها لا بها[٢].

وأنا أقول: إن لم يكن أتى بالمأمور به، فلا تسقط عندها ولا بها، وإن كان أتى به فهي مأمورٌ بها[٣].

(١) ما بين المعقوفتين مثبت في الأصل بلفظ الصلاة وهو غير سائغ، وبالرجوع إلى المحصول للرازي وجدت لفظ الظلمة وهو موافق للسياق لذلك أثبته. انظر: المحصول (٢/٢٩١).

(٢) انظر: التقريب والإرشاد (٢/٣٥٥).

(٣) انظر: التلخيص (١/٤٨٢)، المستصفى (ص٦٤)، المعتمد (١/١٨١).

❁ **المسألة الثالثة:**

أكثر الفقهاء على أن النهي يفيد الفساد[1] خلافاً لبعض أصحابنا[2]، والمختار أنه يفيده في العبادات دون المعاملات، وهو قول أبي الحسين[3].

لنا: أنَّ المنهي عنه ليس مأموراً به كما مرَّ، فإذا أتى بالمنهي عنه لا يكون إتياناً بالمأمور به، فلا يخرج عن العهدة، وهو المراد بفساد العبادة.

أما البيع فالمراد منه أنه يفيد الملك، والنهي لا يدل على فساده لا بلفظه ولا بمعناه، فإن مدلوله الزجر فقط، ولا تعدٍ في أن يقول: لا تبع وإن فعلت حصل الملك وأنت مأثوم، كالطلاق في الحيض والبيع وقت النداء.

فإن قيل: وكذا فساد العبادة لا يدل عليه النهي بلفظه ولا بمعناه كعين ما ذكرتم في البيع؛ ولأن الدلالة المعنوية من شرطها حصول الملازمة، والفساد غير لازم للمنع، إذ يجوز أن تقول: لا تصلِّ في أرضٍ مغصوبةٍ، وإن فعلت سقط الفرض، ثم ما ذكرتموه في باب العبادة ينتقض بالصلاة في الثوب المغصوب، والأوقات المكروهة، والوضوء بالماء المغصوب، وباب البيع منقوضٌ بباب العبادة، ثم لا نسلِّمُ أنَّ النهي لا يدل على عدم الملك بل يدل؛ لأن المنهي عنه معصية، والملك رحمة والمعصية تناسب المنع من حصول النعمة كسائر المناهي الفاسدة.

الثاني: أن المنهي عنه منشأ للمفسدة الغير مرجوحة، وإلا كان النهي منعاً

(١) انظر: اللمع (ص٢٥)، الإحكام للآمدي (٢/١٨٨)، شرح مختصر الروضة (٢/٤٣٠).
(٢) انظر: التبصرة (ص١٠١)، التلخيص (١/٤٨٢)، المستصفى (ص٢٢١).
(٣) انظر: المعتمد (١/١٧١).




من المصلحة الراجحة أو الخالصة، والحكم بالفساد مما يوجب المنع من الإقدام عليها أو تقليلها، فوجب القول به سعياً في إعدام ذلك.

سلمنا دلالة ما ذكرت في باب المعاملات أيضاً لكنه معارض بقوله ﷺ: «من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو ردٌّ»[1] والمنهي عنه ليس من الدين، فلو كان سبباً للحكم بالملك لما كان مردوداً؛ ولأنهم أجمعوا على الرجوع إلى فساد الربا ونكاح المتعة لقيام النهي؛ ولأن الملك نعمةٌ والمعصية توجب المنع منها كما مرَّ؛ ولأن النهي منشأ للمفسدة كما مرَّ؛ ولأن الأمر يدلُّ على الإجزاء، والنهي يدلُّ على الفساد.

والجواب: لما ثبت مغايرة المأمور به للمنهي عنه كان النهي دالاً بمعناه، لاستلزام فعله ترك الواجب، وهو الجواب عن قوله الفساد غير لازمٍ للمنع ولا يجيء مثله في المعاملات.

أما صور النقض فلا نسلِّمُ أن النهي تعلَّق بعين المأمور به حتى لو تعلَّق به فسد وهذا لأن مماسة الثوب للبدن ليس جزءاً من ماهية الصلاة ولا مقدمة لشيء من أجزائها، وباب العبادة لا يرد نقضاً على باب المعاملة؛ لأن معنى الفساد في أحدهما مغاير للآخر.

قوله: الملك نعمة، قلنا: الكلام عليه وعلى الذي يليه مذكورٌ في الخلاف، وأما الحديث فنقول: الطلاق في الحيض يوصف بأمرين كونه موافقاً لأمر الله، وهذا إدخال في الدين ما ليس منه فلا جرم كان مردوداً.

والثاني: كونه سبباً للبينونة، فلِمَ قلت أنه ليس من الدين وهذا عين النزاع؟.

---

(١) أخرجه البخاري (١٨٤/٣)، برقم: ٢٦٩٧، ومسلم (١٣٤٣/٣)، برقم: ١٧١٨.

وأما أهل الإجماع فلا نُسلِّمُ أنهم عوَّلوا على مجرد النهي ، فإنَّهم قد حكموا في كثير من المنهيات بالصحة ، فوجب حكمهم بالفساد على دليل آخر ، وهو أولى من حمله على مجرد النهي ؛ لأنه حينئذٍ يكون الحكم بالصحة في بعض المناهي ترك للظاهر ، والحمل على ما ذكرنا يكون إثبات حكم بدليل ، وليس مخالفةً للظاهر .

قوله: لما دلَّ الأمر على الإجزاء دلَّ النهي على الفساد ، قلنا: غير لازم فإنه يجوز اشتراك المتضادات في لازم واحد ، ولئن سلمنا عدم الاشتراك ، فالذي يلزم أنَّ النهي لا يدل على الإجزاء ، لا أنه يدل على الفساد .

فرع:

إذا قلنا لا يدل على الفساد ، فهل يدلُّ على الصحة ؟

قال أبو حنيفة ومحمد: نعم .

واحتجوا: في انعقاد الربا وصحة صوم العيد بالنهي ، فإنَّ النهي عن غير المتصور عبثٌ .

قلنا: هذا باطلٌ بنهيه عن بيع الملاقيح والمضامين[1] ، وقوله: «دعي الصلاة أيام أقرائك»[2] مع فسادهما ، ولا عبث في النهي بل نحمله على النسخ ، كما لو قال لوكيله: لا تبعْ ، أو نقول: متعلق النهي البيع اللغوي ، فلِمَ قلت إنه شرعي ؟ .

---

(١) رواه مالك في الموطأ (٤/٩٤٦) ، برقم: ٢٤١١ . انظر التلخيص الحبير (٣/٢٩) .

(٢) أخرجه البخاري (١/٧٢) ، برقم: ٣٢٥ .

❁ المسألة الرابعة:

المطلوب بالنهي عندنا فعل ضد المنهي عنه(١)، وعند أبي هاشم نفس أن لا يفعل(٢).

لنا: أن التكليف إنما يرد بالمقدور عليه، والعدم نفيٌ محضٌ فلا تتعلق به القدرة، إذ لا يؤثرُ فيه، وبتقدير تأثيرها فيه فهو حاصلٌ فلا يمكن تحصيله، فإذن متعلَّقُ النهي أمرٌ وجودي ينافي المنهي عنه وهو الضد.

واحتج بأن العقلاء يمدحون من لم يزنِ مع وجود الداعي من غير أن يخطر ببالهم فعل الضد، قلنا: إنما يمدحونه علىٰ ما في وسعه وهو امتناعه، وذلك أمرٌ وجودي لا محالة، ولا يقال: تركه علىٰ عدمه الأصلي وأن لا يُغيِّره مقدورٌ له؛ لأنَّا نقول: إن كان المفهوم من هذا محض العدم، فيستحيل تعلق القدرة به، وإن لم يكن محض العدم فهو المطلوب.

خاتمة:

النهي عن أشياء إما أن تكون علىٰ الجمع، كقوله: (لا تفعل هذا ولا هذا)، أو عن الجمع كقوله: (لا تجمع بين هذا وهذا)، أو نهياً علىٰ البدل كقوله: (لاتفعل هذا إن فعلت ذاك)، ويرجع حاصله إلىٰ النهي عن الجمع أو نهياً عن البدل، وله معنيان: نهيه عن أن يجعله بدلاً أي: يقصد به البدلية، أو عن فعل أحدهما دون الآخر بل يجمع بينهما، ثم كل واحدٍ من هذه الأقسام إن أمكن صحَّ النهي عنه، وإن كان واجباً أو ممتنعاً لم يصح عند من ينفي ما لا يطاق(٣).

(١) انظر: نهاية السول (ص١٨٠)، الإبهاج (٢/٧٠)، شرح مختصر الروضة (١/٢٤٢).
(٢) وهو اختيار الغزالي. انظر: المستصفىٰ (ص٦٦)، المعتمد (١/٩٧).
(٣) انظر: نفائس الأصول (٤/١٧٢٠)، البحر المحيط (٣/٣٧٩)، المعتمد (١/١٦٩).

الكلام في العموم والخصوص

وحدُّ العامِّ: "هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد"، كالرجال.

أما النكرة، وتثنيتها، وجمعها، وألفاظ العدد، فإنها صالحةٌ لكل واحد من غير استغراق، واحترزنا بـ(الوضع الواحد) عن المشترك، والدالِّ بحقيقته ومجازه علىٰ شيئين، فإنَّ عمومه لا يقتضي أن يتناول مفهوميه.

وقيل: هي "اللفظة الدالة علىٰ شيئين فصاعداً من غير حصر".

واحترزنا بـ(اللفظة) عن المعاني العامة والألفاظ المركبة، وبـ(الدالة) عن المتناول بوجه الصلاحية، وبـ(الشيئين فصاعداً) عن النكرة في الإثبات، وبالأخير عن أسماء العدد، والفرق بينه وبين المطلق أنَّ المطلق ما دلَّ علىٰ الحقيقة من حيث هي من غير دلالة علىٰ شيء من قيودها، فإن دلَّ عليها مع وحدة معينة فهو المعرفة وإلا فهو النكرة، وإن دلَّ مع قيد الكثرة المحصورة فهو اسم العدد، وإن لم يكن حصرٌ فهو العام.

ومن حدَّ المطلق بأنه: "الدال علىٰ واحدٍ لا بعينه"، فهو خطأ؛ لأن الوحدة والكثرة والتعيين وعدمها قيودٌ زائدةٌ علىٰ الماهية، وإنْ كنَّا نقطع بأنَّها لا تخلو عن أحدها.

إذا عرفت هذا فاعلم أنَّ المقيِّد للعموم، إما أن يقيده لغةً أو عرفاً أو عقلاً،

والأول إما أن يفيده على البدل كالأسماء النكرات على اختلاف مراتبها في العموم والخصوص، أو على الجمع إما لكونه اسماً موضوعاً للعموم.

وهو ثلاثة أقسام:

قسمٌ يتناول أولي العلم وغيرهم، وهو لفظ (كل) و(جميع) و(أي) في الاستفهام والمجازاة. وقسمٌ يتناول العالِمين فقط، وهو (مِنْ) في المجازاة والاستفهام.

وقسمٌ يتناول غير العالِمين فقط نحو (ما)، وقيل: إنها تتناول العالِمين لوجوه تأتي في تأخير البيان، و(متى) لكنها تختص بالزمان، و(أين) و(حيث) بالمكان، ومما يفيده لغة أن يقترن ما يصيره للعموم كالنكرة في النفي، ولام الجنس في الثبوت إذا دخلت على جمعٍ، والإضافة نحو: (عبيدُ زيدٍ).

والثاني: كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] فإنه يفيد عرفاً تحريم سائر وجوه الاستمتاع.

والثالث: عندما يفيد اللفظ الحكم وعلته فإنه يقتضي ثبوت الحكم حيث تثبت العلة، أو يكون المفيد ما يرجع إلى السؤال، كما لو سُأل النبي ﷺ عمن أفطر في رمضان، فقال: «عليه الكفارة» فنعلم أنه يعم كل مفطرٍ، قلت: وهذا مما يفيد الحكم وعلته أيضاً كما سيأتي، ومنه دليل الخطاب عند من يقول به.



والكلام بعد هذه المقدمة في أربعة أقسام:

القسم الأول: في ألفاظ العموم

وفيه فصلان:

الفصل الأول

وفيه مسائل:

❁ **المسألة الأولى:**

لا خلاف أنَّ المعرَّف بـ(لام الجنس) ينصرف إلىٰ المعهود إن كان، وإلا أفاد الاستغراق، خلافاً للواقفية وأبي هاشم[1].

ولنا وجوه:

❁ **الأول**: احتجاج أبي بكر علىٰ الأنصار لما طلبوا الإمامة بقوله ﷺ: «الأئمة من قريش»[2]، ولو كان معناه بعض الأئمة لما كان حجة.

واحتج عمر عليه حين قاتل مانعي الزكاة بقوله ﷺ: «أُمرتُ أن أقاتل الناس حتىٰ يقولوا لا إله إلا الله»[3]، ثم لم يقل أبو بكر ولا غيره أنَّ اللفظ لا يفيد العموم، وإنما اعتذر بالاستثناء حيث قال: «إلا بحقها»، وقال: الزكاة من حقها.

---

(١) انظر: المعتمد (١/٢٢٧).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (١٩/٣١٨)، برقم: ١٢٣٠٧، والنسائي في السنن الكبرىٰ (٥/٤٠٥) برقم: ٥٩٠٩، والحاكم في المستدرك (٤/٨٥)، برقم: ٦٩٦٢. انظر: التلخيص الحبير (٤/١١٦).

(٣) أخرجه البخاري (١/١٤)، برقم: ٢٥، ومسلم (١/٥١)، برقم: ٢٠.




* **الثاني**: أنَّ (كل) و(أجمعون) من ألفاظ التأكيد بالإجماع، والجمع متى أُكِّد بها اقتضى الاستغراق بالإجماع، والتأكيد: تقوية الحكم الثابت.

فإن قيل: فقد نصَّ سيبويه على أن جمع السلامة للقلة[1]، فكيف الاستغراق، ثم هذا منقوضٌ بجمع القلة، فإنه يُؤكد بما ذكرتم.

وعند الكوفيين يجوز تأكيد النكرات[2] أيضاً كقوله:

* قَدْ صَرَّتِ البَكْرَةُ يوماً أَجْمَعَا *[3]

قلت: يجب صرف النَّصِّ إلى الجمع المنكَّر توفيقاً بينه وبين هذا الدليل، وأما تأكيد جمع القلة والنكرات فيمتنع عند البصريين.

* **الثالث**: أنَّ هذا الجمع معرفة بعد دخول اللام باتفاق أهل اللغة، فيجب أن يكون مدلوله معلوماً، والمعلوم للمخاطب عند إطلاقه ليس إلا الكل، فإنَّ بعض الجموع ليس أولى من بعض فكانت مجهولة.

فإن قلت: فإذا أفاد جمعاً من هذا الجنس فقد عرفه، قلت: ذلك حاصل قبل دخول اللام.

وأنا أقول: هذا الدليل برمته منقوضٌ بلام الجنس إذا دخلت على الواحد، فإنَّها للتعريف ولا تفيده.

* **الرابع**: صحة استثناء كل فردٍ فردٍ، وذلك يفيد العموم كما يأتي.

---

(١) انظر: الكتاب (٣/٤٨٩)، شرح كتاب سيبويه للسيرافي (٤/٢٣١).
(٢) انظر: الإنصاف في مسائل الخلاف (٢/٣٦٩).
(٣) وهو عجز بيت لا يعرف قائله. انظر المفصل في صنعة الإعراب للزمخشري (ص١٤٧).

الخامس: أنَّ كل ما دون الكل من الجموع يجوز انتزاعه من المعرَّف، والمُنتَزَعُ منه فوق المُنتزِع، وليس فوقها غير الكل.

واحتجوا:

بأنها لو أفادت الاستغراق لكانت في العهد مجازاً أو للاشتراك، ولكان قولنا: (رأيت كل الناس) تكراراً و(بعضهم) نقضاً؛ ولأنه يقال: (جمع الأمير الصاغة) ولم يجمع الكل.

والجواب عن الأول: أنها تُعرَّفُ إلىٰ ما هو الأعرف عند السامع، فإن كان عهدٌ فهو أعرف، وإلا فالكل أعرف، أو تلتزم ذلك فإنها لا تصرف إلىٰ المعهود إلا بقرينة العهد بين المتخاطبين وهو دليل المجاز.

وعن الثاني: أنَّ لفظ الكل للتأكيد والبعض للتخصيص.

وعن الثالث: أنَّ العرف خصصه كقوله: (من دخل داري أكرمته)، فإنه لا يتناول الملائكة واللصوص.

❁ المسألة الثانية:

إذا أمر جميعاً بصيغة الجمع أفاد الاستغراق(١)، فإنَّ السيد إذا قال لعبيده: (قوموا) فكل من تخلَّف منهم استحق الذم، والإضافة إلىٰ القرينة إن كانت من لوازم اللفظ، فهو المراد وإلا فنفرض الكلام عند عدم القرينة(٢).

(١) وبوب التبريزي هذه المسألة بقوله: (الخطاب مشافهة بصيغة الجمع). انظر: التنقيح للتبريزي (ص٢٤٦).

(٢) انظر: نفائس الأصول (١٨٤٤/٤)، التنقيح للتبريزي (ص٢٤٦).

❁ المسألة الثالثة:

النكرة في سياق النفي تعُمُّ فإنَّ من قال: (أكلت شيئاً) وأُريد تكذيبه قيل له: (ما أكلت شيئاً) فيكون نقيضاً له ولو أنه للعموم لما تناقض الجزئيان، وفي كتاب الله تعالى: ﴿مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ [الأنعام: ٩١] نقضاً لقولهم: (ما أنزل الله من شيء)؛ ولأن قول لا إله إلا الله نفي لجميع الآلهة سواه.

وأما في صورة الإثبات فإن كان في الخبر لم يعم نحو: (جاءني رجلٌ) وإن كان أمراً عمَّتْ عند الأكثرين، كقوله: (أعتق رقبة) فإنَّ أي رقبةٍ أعتق أجزأه، قلت: وكذا في الخبر أي رجل فُسِّر به صدق، فلا فرق بينهما[1].



(١) وخالف القرافي الإمام الرازي في هذه المسألة. انظر: نفائس الأصول (١٧٩٦/٤).

الفصل الثاني
في صيغة (كل) و(جميع) و(أي) و(من) و(ما) في المجازاة والاستفهام

ومذهب الفقهاء والمعتزلة أنها للعموم(١)، وهو المختار خلافاً للواقفية(٢)، ولهم قولان:

الأكثرون على أنَّها مشتركة بين العموم والخصوص، والأقلون قالوا: لا ندري ما هي حقيقة فيه.

وفيه مسائل:

❁ الأولى:

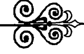
(من) و(ما) و(أي) و(متى) في الاستفهام للعموم(٣)؛ لأن كونها غير موضوعة لشيء منهما باطلٌ بالاتفاق، فتكون للخصوص، أو للاشتراك، أو للعموم.

والأول باطلٌ؛ لأنه يحسُنُ الإجابة لكل العقلاء والجواب يجب مطابقته للسؤال.

(١) انظر: التقريب والإرشاد (١٨/٣)، المستصفى (ص٢٢٦)، المعتمد (١٩١/١).

(٢) انظر: البرهان (١١١/١ ـ ١١٢)، المنخول (ص٢١٠).

(٣) انظر: تقويم الأدلة (ص١١٠) والإشارة (ص٥٩)، الفائق (٢٦٤/١)، العدة (٤٨٥/٢).




والثاني باطلٌ ؛ لأنه إما أن يقال: مشترك بين العموم ومرتبة معينة ، وهذا لم يقل به أحد ، أو بين العموم وبين جميع المراتب ، وحينئذٍ لا يحسُنُ الجواب إلا بعد الاستفسار عن جميع المراتب ، وهذا باطلٌ.

أما أولاً فلأنه لا عام إلا وتحته عام آخر ، والسؤال عما لا نهاية له تفصيلاً محالٌ.

قلت: بالصفة لا بالجنس والنوع ، كانقسام الآدمي إلىٰ النساء والرجال ، وكل واحدٍ منهما إلىٰ العرب والعجم ، وربيعة ومضر ، والكاتب وغيره فاعرفه.

وأما ثانياً: فلأنَّا نعلم استقباح أهل اللسان لذلك ، فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون للخصوص لكن اقترن به ما صَيَّره للعموم.

فأجابوا بالكلِّ سلمنا ذلك ، فلِمَ لا تكون مشتركةً ثم تلازمها قيود تدل علىٰ المراد بعينه فلا نحتاج إلىٰ تلك الاستفسارات ؟.

سلمنا خلوها عن ذلك ، وإنما يقبح الجواب بالكل إذا لم يكن مفيداً لما هو المطلوب بالسؤال ، وهذا مفيد.

سلمنا وجوب الاستفسار فلِمَ قلت: إنه قبيح ؟ فإنَّه يحسُنُ أن يقال: أَعَنِ الرجال تسألني أم عن النساء ؟ أَعَنِ الأحرار أم عن العبيد ؟

أما الاستفهام عن جميع الأقسام الممكنة فمسلَّمٌ قبحه ، ولكن ليس الاستدلال بقبحِ بعض الاستفهامات علىٰ عدم الاشتراك بأولىٰ من عكسه.

سلمنا دلالة ما ذكرتم علىٰ ما ادعيتم ، لكن يعارضه أنَّها لو كانت للعموم ، لكان تقديره: أَكُلُّ الناسِ عندك ؟ وحينئذٍ يجب الجواب بـ(لا) أو (نعم) كما

يجاب عما هي بمنزلته. والجواب عن الأول: أنَّا نعلم بالضرورة حُسْنَ ذلك من أهل اللغة مطلقاً؛ ولأن القرينة ليست لفظية يحسُنُ الجواب من غير سماعِ لفظٍ آخر ولا غير لفظ، فإنه منحصرٌ في الإشارة ونحوها إذ لا يُعقلُ غيرها وهو باطلٌ، وإلا لما حسُنَ الجواب من الأعمىٰ؛ ولأن من كتب إلىٰ غيره (مَنْ عندك؟) يحسُنُ منه الجواب مع أنه لم يوجد شيء من القرائن.

وكذا الجواب عن قوله: يجوز أن تلازمها قيودٌ تدل علىٰ المراد؛ ولأن الإجماع قد انعقد علىٰ جواز خلو المشترك عن القرائن المبينة.

قوله: الجواب بالكل يشتمل علىٰ تحصيل المطلوب.

قلنا: فليَحْسُنِ الجواب بالرجال والصبيان إذا قال: (من عندك من الرجال؟)، ثم قد يكون غرضه ذكر البعض والسكوت عن الباقي.

قوله: ليس الاستدلال بقبح البعض أولىٰ من الاستدلال بحسن البعض.

قلنا: نحن نستدل بأنَّها لو كانت مشتركة بين كل المراتب لوجب الاستفهام عنها ولا يجب، نعم حُسْنُ الاستفهام له فوائد أُخَرُ تأتي إن شاء الله تعالىٰ.

وأما الجواب بـ(لا) و(نعم) فإنما يصح إذا كان المسؤول عنه التصديق، وههنا المسؤول عنه التصور فكأنه قال: اذكر من عندك.

❁ المسألة الثانية:

(من) و(ما) في المجازاة للعموم[1]؛ لوجوه:

---

(١) انظر: الفصول في الأصول (١/١١٤)، العدة (٢/٥٠٣)، المعتمد (١/٢٠٠).




❁ **الأول**: لو قال: (أكرم من دخل داري) حسُنَ منه الجري على موجب الأمر من غير استفسار، ولو كانت مشتركة لما حسُن إلا بعد الاستفسار كما مرَّ تقريره.

❁ **الثاني**: أنه يصح استثناء كل فردٍ فردٍ من العقلاء، والاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله، فإنَّه لولا وجوب الدخول لما حصل فرقٌ بين الاستثناء من الجمع المنكَّرِ في (جاءني فقهاء إلا زيداً) وبين الاستثناء من الجمع المعرَّفِ في (جاءني الفقهاء إلا زيداً)؛ لأن زيداً يصح دخوله تحت الكلامين جميعاً، والفرق بينهما معلومٌ ضرورةً من عادة أهل العرف.

فإن قيل: لا نسلم الصحة فإنه لا يصح استثناء الملائكة واللصوص والجن والملوك.

سلمنا ذلك ولكنَّ الاستثناء قد يصح من غير الجنس.

سلمنا أنَّه داخلٌ ولكن لِمَ قلت أنه لا بد من وجوب الدخول وأنَّه لا فرق بينهما سواه؟ سلمنا دلالة ما ذكرتم أنه لا بد من وجوب الدخول، ولكن يعارضه أنَّ صحة الدخول أعم من وجوبه، فكان الاقتصار عليه أكثر فائدة؛ ولأنه يصح الاستثناء من الجمع المنكَّر ولا يجب الدخول، وإلا كان للاستغراق ولا تقولون به، ويصح (صلِّ إلا اليوم الفلاني) ولا يجب دخوله، وإلا فإنَّ الأمر للتكرار ولا تقولون به، ثم ما ذكرتموه منقوضٌ بهاتين الصورتين، وبجمع القلة، ومنه جمع السلامة بنصِّ سيبويه.

سلمنا هاتين المقدمتين ولكن إنما ينتج أنْ لو لم تصح المناقضة على

الواضع كما مرَّ في اللغات.

سلمنا دلالة الاستثناء على العموم، ولكنه يدل على عدم العموم أيضاً، وإلا كان نقضاً كما سيأتي تقريره إن شاء الله تعالى.

والجواب عن الأول: أنه حيث لم يصح الاستثناء فإنما كان ذلك؛ لأنه قد علم خروجه من الخطاب من غير استثناء.

وأما صحة الدخول فبالإجماع إذا كان المستثنى من الجنس؛ ولأن الاستثناء من الثني والصرف، وإنما يصح إذا كان المقتضي للدخول موجوداً، وأما أنه لا فرق إلا هذا فالأصل عدم غيره.

قوله: الصحة أعم فائدة.

قلنا: الوجوب يفيد الصحة بخلاف العكس.

قوله: الاستثناء من الجمع المنكَّر جائزٌ من غير وجوب.

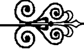
قلنا: فلِمَ تكون في غيره كذلك.

وأما جموع القلة فلا نسلِّم صحة استثناء أي عدد فُرِضَ، فإنَّه لا يصح (أكلت الأرغف إلا ألف رغيف) بخلاف مسألتنا.

قوله: فيكون الأمر للتكرار.

قلنا: يجوز أن يكون الاستثناء قرينة دالة عليه، وأما جواز المناقضة فالأصل عدمها في حق العقلاء لا سيما وقد قرر الله تعالى ذلك الوضع.

قوله: فيكون الاستثناء نقضاً.

قلنا: سيأتي الجواب عليه إن شاء الله تعالىٰ، وهذا أقصىٰ تمحُّلٍ في تقرير هذا الدليل.

* **الثالث**: أنَّ ابن الزِّبَعْرَىٰ لما سمع قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] قال: (لأخصمنَّ محمداً).

ثم أتاه ﷺ وقال: (يا محمد أليس قد عُبِدَ الملائكة؟ أليس قد عُبِدَ عيسىٰ؟)[١]، فتمسك بعموم اللفظ ولم يُنكِر عليه حتىٰ نزل قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ﴾ [الأنبياء: ١٠١]، قلت: وستأتي هذه القصة مستوفاة سؤالاً وجواباً في تأخير البيان.

* المسألة الثالثة:

صيغة الكل والجميع تفيد الاستغراق[٢]؛ لأن قولك (كل إنسانٍ فقيه) يناقضه في الاستعمال (ليس كل إنسانٍ فقيه)، والنفي والإثبات في بعضين لا يتناقضان.

ولأن صيغة الكل مقابلة في اللفظ لصيغة البعض، ولو احتمل الكل البعض لما تقابلا.

ولأن عند سماع لفظة الكل سبق إلىٰ الفهم الكل، واللفظ المشترك لا يسبق إلىٰ الفهم أحد موضوعيه.

ولأن السيد لو أمر عبده بضرب الكل ثم قال: (لِمَ ضربت فلاناً؟) عدَّه

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك (٤١٦/٢)، برقم: ٣٤٤٩، وقال: (حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه).

(٢) انظر: شرح التلويح (١١٢/١)، المستصفىٰ (ص٢٢٦)، شرح مختصر الروضة (٤٧٢/٢).

العقلاء ساقطاً، ولو ترك العبد واحداً استحق التأديب.

ولأنه لو قال: (اعتقت كل عبيدي) ولم يُعْلَم ثم مات في الحال عتق الكل من غير مراجعة ولا استفهام.

ولأن أهل اللغة إذا أرادوا التعبير عن معنى الاستغراق فزعوا إلى هذه الألفاظ دون الجموع المنكَّرة.

فإن قلت: إنما دلت في هذه المواضع على الاستغراق لوجود القرينة، قلت: قد مرَّ الجواب عن القرينة في المسألة الأولى وغيرها، والشيخ قد أعاده ههنا.

واعلم أنَّ لمنكري عموم هذه الصيغ شُبَهٌ:

* **الشبهة الأولى**: هي الأولى لمن أنكر كون الأمر للوجوب.

* **الثانية**: أنَّ هذه الصيغ تستعمل للعموم تارة وللخصوص أخرى، والاستعمال دليل الاشتراك إذ لا طريق إلى معرفة الحقيقة سواه، إلا أن يقوم دليل قاطع على المجاز؛ ولأنه لو لم يكن حقيقة فيهما لكان مجازاً في أحدهما وافتقر إلى قرينة، وهو خلاف الأصل؛ ولأن تلك القرينة لا تُعلمُ ضرورة، وإلا ارتفع الخلاف، ولا نظراً، فإنه ليس في أدلة مثبتها ما يعوَّلُ عليه.

* **الثالثة**: لو كانت للاستغراق لما حسُنَ الاستفهام؛ لأنه طلبٌ للفهم وهو حاصلٌ، ومعلومٌ أنه إذا قال: (ضربت كل من في الدار) حسُنَ أن يقال: (أضربت أباك ؟).

* **الرابعة**: لو أفادته لكان تأكيدها عبثاً ولكان الاستثناء نقضاً، وصار كقوله:




(ضربتهم كلهم، لم أضربهم كلهم)، أو كقوله: (ضربت زيداً ضربت عمراً ضربت خالداً إلا زيداً) ومعلومٌ أنه ليس كذلك وإلا قبُح كقبحه، ولكان إدخال كلمة (كل) عليها وعلىٰ (من) تكريراً والبعض نقضاً، ولكان جمع (من) ممتنعاً، فإنَّ الغرض من الجمع الكثرة، وليس وراء الاستغراق كثرة، وقد قال الشاعر:

❊ أتـوا نـاري فقلـت: مَنـونَ أنتـم ❊[1]

والجواب عن الأول: بالمنع، فإنَّا بعد استقراء اللغات حصل لنا العلم الضروري بأنَّها للعموم، أو نقول: يجوز أن تحصل بما هو مركبٌ من العقل والنقل كما مرَّ في الرد علىٰ من أنكر أن الأمر للوجوب.

وعن الثاني: إنْ ادعيت أنه لا يوجد الاستعمال إلا بطريق الحقيقة بطل القول بالمجاز، وإن سلمت بطل استدلالك بالاستعمال علىٰ الحقيقة.

فإن قلت: أنا أستدل بالاستعمال مع كون المجاز خلاف الأصل، قلت: فهذا لا يفيد إلا الظن، وعندك أن المسألة قطعية، وأيضاً الاشتراك خلاف الأصل والترجيح للمجاز كما مرَّ.

قوله: لا طريق لمعرفة الحقيقة سواه.

قلنا: لو كان كذلك مع أنَّا قد بيَّنَّا فساده لم يبق لنا طريقٌ أصلاً، فإنَّ ما كان فاسداً لا ينقلب صحيحاً لفساد غيره.

قوله: العلم به ليس ضرورياً لوقوع الخلاف.

قلنا: الضروري قد ينكره النفر اليسير، فلِمَ قلت: إنَّ المنكرين ليسوا كذلك؟

(١) انظر: الحيوان (٤/٥٠٠)، الحماسة البصرية لأبي الحسن البصري (٢/٢٤٦).

سلمناه فلِمَ قلت: أنَّ أدلة المخالفين ليس فيها ما يُعوَّل عليه؟ وعدم وجدانك لا يدل على العدم، وتعويل الشريف المرتضى على هذه الطريقة، ومداره على المطالبة بالدلالة مع أنَّه شَرَعَ شروعَ المستدل.

وعن الثالث: لا نسلم أن حُسْنَ الاستفهام يدل على الاشتراك، فإنَّه قد يجاب عن الاستفهام بنفس المستفهم عنه فيقال: (أضربته؟) فيقول: (نعم ضربته).

ولأنه لو كان لأجل الاستعمال لاستفهم عن جميع الأقسام كما مرَّ، ثم يقول المسْتفهَم منه: إن كان ممن لا يجوز عليه السهو فالمقصود أن تذكره بلفظ خاص؛ لقوة دلالته.

وإن جاز عليه فقد يحسُنُ لما ذكرناه، ولأمورٍ أُخَرْ:

أحدها: ربما يظن أن المتكلم ساهياً فيستفهم ليخبره عن تيقُظٍ، ولذلك حسُن الجواب بعين المستفهَم عنه.

وثانيها: أنَّ السامع قد يظن أنَّه أخبر بالعام عن الخاص مجازاً، ويكون للسامع بهم عناية فيستفهم ليُعلِم المتكلِّم عنايته فلا يُجازف.

وثالثها: أن يستفهم طلباً لقوة الظن الحاصل من دلالة الخاص.

ورابعها: أن توجد قرينة تُخرج البعض مثل أن يقول: (ضربت كل من في الدار، وفيهم الوزير) فيستفهم عنه ليقع الجواب بلفظ لا يحتمل غيره.

وعن الرابع: أنه باطلٌ بتأكيد المفرد وبتأكيد ألفاظ العدد كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦]، ولأن التأكيد تقوية للمذكور، فلو أفادت الاشتراك كان ذلك تأكيداً له.

قلت: فلا تفيد العموم عند التأكيد، واتفقنا على أنَّها مفيدة.

فإنْ قلت: التأكيد يعني أحد مفهومي اللفظ، قلت: هذا بيان لا تأكيد، هذا من حيث المعارضة أما من حيث التحقيق فالمتكلم إما أن يجوز عليه السهو أو لا إلى آخر ما ذكرناه في الاستفهام، وقد طوَّل الشيخ بإعادته.

وعن الخامس: أنه منقوضٌ بالاستثناء في أسماء العدد مع أنَّها صريحة فيه، ثم الفرق بين ما ذكروه من الصورتين وبين مسألتنا أنَّ الاستثناء لا يستقِلُّ بالإفادة، فإذا اتصل بالكلام وجب تعلُّقُهُ بما تقدم، فيصير الكلام كله شيئاً واحداً مدلوله ما عدا المستثنى، بخلاف الأولى من صورتي النقض، فإنَّها جملة مستقلة تفيد كل واحدة فائدة أخرى، فلا جرم كان نقضاً.

وأما الصورة الثانية ففيها الجامع، ثم الفرق أنَّ الاستثناء إخراج جزءٍ من كل وهو موجود في مسألتنا بخلاف ما ذكروه.

وعن السادس: يجوز أن يكون شرط إفادتها للعموم تجردها عن لفظ البعض، وأما جمع (من) فهو إشباعٌ للحركة لا جمعاً باتفاق أهل اللغة(١).



(١) انظر: شرح ابن عقيل (٢/٣٩١)، أوضح المسالك (٤/٢٨٣).

الشطر الثاني: ما أُدخِلَ في العموم وليس منه، وفيه مسائل:

❁ الأولى:

الواحد المعرَّف بلام الجنس لا يفيد العموم[1]، خلافاً للفقهاء والجبائي[2] والمبرد[3].

لنا: أنه لا يتبادر إلى الفهم الاستغراق إذا قال: (لبست الثوب وشربت الماء).

ولا يؤكد بما تؤكد به الجموع نحو (كل) و(أجمعين).

الثالث: أنه لا ينعت بما ينعت به الجمع، فيقال: (الرجل القضاة والفضلاء)، وقولهم: (أهلك الناس الدرهم البيضُ والدينار الصفرُ) مجازٌ لعدم الاطراد؛ ولأنه لو كان حقيقة لكان الأبيض والأصفر مجازاً أو خطأ.

الرابع: لو كان لفظ البيع مقتضياً للعموم في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] لكان حِلُّ هذا البيع موجب لحِلِّ كل بيعٍ ضرورةَ أن البيع جزءُ مفهومِ هذا البيعِ، فإن قلت: لِمَ لا يكون المطلق مفيداً للعموم بشرط عرائه عن التعيين، أو تقول: التعيين عارض المقتضي للعموم، قلت: العدم لا مدخل له في التأثير، والتعارض خلاف الأصل. الخامس: أن هذا اللفظ لا يفيد إلا الماهية، وقد بيَّنَّا أنها أعم من الواحد والكل، فلا إشعار لها ألبته بشيء منها كما مرَّ.

---

(١) انظر: نفائس الأصول (١٨٤٩/٤)، المستصفى (ص٢٣٣)، بيان المختصر (١١٤/٢).
(٢) انظر: الإبهاج (١٠١/٢)، البحر المحيط (١٣٢/٤) والمعتمد (١٩٦/١).
(٣) انظر: المقتضب (٢٧٧/٤).

واحتجوا: بجواز الاستثناء لقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [العصر: ٢ ـ ٣].

ولأن الألف واللام للتعريف وليس تعريفاً للماهية فإنه حاصلٌ بنفس الاسم، ولا لواحد بعينه فإنه لا يدل عليه اللفظ إلا أن يكون ثمَّ معهودٌ وليس الكلام فيه، ولا لتعريف بعض المراتب فإنه يرجح من غير مرجح، فتعيَّن الصرف إلىٰ الكل.

ولأن ترتيب الحكم ـ وهو الكل ـ علىٰ الوصف ـ وهو البيع ـ مشعرٌ بكونه علة فيعم.

والجواب عن الأول: أنه يقبُحُ أن يقال: (رأيت الإنسان إلا المؤمنين) وحيث حسُن فهو مجازٌ وإلا اطرد، أو يقول: لما كان الخسر لازماً كل إنسانٍ إلا المؤمنين جاز هذا الاستثناء. وعن الثاني: اللام تفيد تعيين الماهية.

وعن الثالث: ذلك استنباط خارج عن دلالة اللفظ ونحن لا ننكره.

❁ المسألة الثانية:

الجمع المنكَّر يحمل عندنا علىٰ أقل الجمع[1] خلافاً للجبائي فإنه حمله علىٰ الاستغراق[2].

ولنبين أولاً أقل الجمع: والمختار أنه ثلاثة، وهو قول الشافعي، خلافاً للقاضي والأستاذ أبي إسحاق وجمعٌ من الصحابة والتابعين[3].

(١) انظر: التقريب والإرشاد (١٨/٣).

(٢) انظر: بديع النظام (٤٣٥/٢)، كشف الأسرار (٣/٢)، المعتمد (٢٣٠/١).

(٣) انظر: كشف الأسرار (٢٨/٢)، التقريب والإرشاد (٣٢٤/٣)، نفائس الأصول (١٨٦١/٤)،=

لنا: أنَّ أهل اللغة فصلوا بين التثنية والجمع في اللفظ والضمير كما فصلوا بين الواحد والجمع فوجب الفرق.

الثاني: جواز إضافة الثلاثة وما فوقها إلى صيغ الجمع، ونعتوا الجمع بها بخلاف الاثنين.

واحتجوا:

بقوله تعالى: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٨] والمراد: سليمان وأبوه، وقال: ﴿إِذْ تَسَوَّرُوا۟ ٱلْمِحْرَابَ﴾ [ص: ٢١] و﴿إِذْ دَخَلُوا۟ عَلَىٰ دَاوُۥدَ﴾ [ص: ٢٢] وكانا اثنان لقوله تعالى: ﴿خَصْمَانِ﴾ وقال: ﴿هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا۟﴾ [الحج: ١٩].

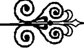
وقال لموسى وهارون: ﴿إِنَّا مَعَكُم﴾ [الشعراء: ١٥] وقال حكاية عن يعقوب: ﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِيَنِى بِهِمْ جَمِيعًا﴾ [يوسف: ٨٣] والمراد يوسف وأخوه، وقال: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾ [الحجرات: ٩] وقال: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤].

وقال ﷺ: «الاثنان فما فوقهما جماعة»[1] ولأن الإجماع حاصلٌ في الاثنين.

والجواب: أما الأول: فأراد الحاكم مع المتحاكمين، وأما الخصم ففي اللغة للواحد والجمع كالضيف، قال تعالى: ﴿قَالَ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ ضَيْفِى﴾ [الحجر: ٦٨]

= المستصفى (ص٢٤٣)، الإحكام (٢/٢٢٢)، المعتمد (١/٢٣١).

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه (١/٣١٢)، برقم: ٩٧٢، والحاكم في المستدرك (٤/٣٧١)، برقم: ٧٩٥٧. انظر البدر المنير لابن الملقن (٧/٢٠٤).

فالخصمان جمعان.

وأما قول يعقوب فأراد الأخ الثالث الذي قال: (لا أبرح الأرض).

وأما قول (اقتتلوا) فلأن كل طائفةٍ جماعةٌ.

وأما (قلوبكما) فالمراد دواعيهما، فقد يطلق القلب على الداعي الذي فيه كما يقال: المنافق ذو قلبين، وإذا جاز وجب الحمل عليه؛ لأن القلب لا يوصف بالصغو بل الميل به. وأما الحديث فقد قيل: إنه أراد في حيازة فضيلة الصلاة، وقيل: أراد جواز السفر حيث نهى عن السفر إلا في جماعة.

وأما الأخير فما وقع النزاع في لفظ الجمع بل في لفظ الرجال.

وإذا بان أقل الجمع، فحجتنا على الجبائي: أن مفهوم الرجال قدر مشترك بين الثلاثة وغيرها، والدال على ما به الاشتراك غير دال على ما به الامتياز[1] كما عرفت، وإنما ثبتت الثلاثة ضرورة أن لا أقل منها، وهكذا بان فساد قوله، حمله على الاستغراق حملٌ على جميع حقائقه فإنه لا دلالة له ألبته على شيء منها فضلاً عن أن تكون حقيقة فيها.

❁ **المسألة الثالثة:**

قولنا: لا يستوي كذا وكذا لا يقتضي نفي الاستواء في جميع الأمور، فإنَّ نفي الاستواء قدرٌ مشتركٌ بين النفي من جميع الوجوه ومن بعضها، والتقريب ما مرَّ.

الثاني: أنَّ المساواة لا تصدق إلا عند الاستواء من كل وجه، فسلب هذا

(١) انظر: نفائس الأصول (٤/١٦٠٩).

يصدق بالانتفاء من وجه.

أما الأول: فلأنه لو صدق عند الاستواء من بعض الوجوه لكانت الأشياء كلها متساوية وحينئذٍ وجب أن لا يصدق على شيء ما أنه غير مساوي لغيره، لتناقضهما عرفاً، وأما الثاني فظاهرٌ.

❁ المسألة الرابعة:

خطاب النبي ﷺ لا يتناول الأمة، وكذا عكسه، وقال: كلما ثبت في حقه ثبت في حقنا، وهؤلاء إن زعموا أنه مستفاد من اللفظ فهو جهالة، وإن قالوا بدليل آخر فمسلَّمٌ لكنه غير هذه المسألة[١].

❁ المسألة الخامسة:

اللفظ الذي لا يختص بالمذكر ولا بالمؤنث ولا علامة فيه كصيغة (مَنْ) تتناول الكل[٢]؛ لانعقاد الإجماع على أنه لو قال: (من دخل داري فهو حرٌ) لا يختص بالعبيد وكذا في الوصية والتوكيل والإذن، واحتج بقول العرب: (من) (منة) (منان) (منتان) (منون) (منات). وجوابه: أنَّ هذا وإن كان جائزاً فقد اتفقوا على صحة استعمالها في القسمين، أما إن كان منه علامة نحو: (قام) و(قامت) فقد اتفقوا على أنَّ خطاب الإناث لا يتناول الذكور، واختلفوا في العكس إذا كان بجماعة، والحق لا؛ لأن (قام) لا يتناول المؤنث فكذا (قاموا) الذي هو تضعيف (قام).

واحتج المخالف:

(١) انظر: المستصفى (ص٢٤١)، الإحكام (٢/٢٦٠)، العدة (١/٣١٨).

(٢) انظر: التقريب والإرشاد (٢/١٧٦)، التبصرة (ص٧٧)، التمهيد (١/٢٩١).

بقول أهل اللغة إذا اجتمع المذكر والمؤنث غُلِّبَ المذكر.

وجوابه: أنه متىٰ أريد التعبير عن الفريقين بعبارة واحدة وجب التذكير.

❁ المسألة السادسة:

المقتضىٰ لا عموم له[1]، ومعناه: أنه إذا لم يصح الكلام إلا بإضمار ـ وهناك أمورٌ يصح الكلام بأيِّها أُضْمِر ـ فلا يجوز إضمار الكل إذ لا ضرورة إليه.

والإضمار خلاف الأصل كقوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ»[2] أي: حكم الخطأ، لكنه ينقسم إلىٰ حكم الدنيا كإيجاب الضمان، وحكم الآخرة كرفع الإثم.

وللمخالف أن يقول: إذا لم يكن بدٌّ من إضمار، فليس أحدهما أولىٰ من الآخر فليعم. وأنا أقول: لا أسلم، بل ما أَبْعَدَ عن التخصيصِ أو مخالفةِ دليلٍ آخرٍ أولىٰ.

❁ المسألة السابعة:

إذا قال: لا آكل عمَّ، فلو نوىٰ مأكولاً بعينه فالمشهور من قول فقهائنا وبه قال أبو يوسف أنه تصح نيته ويختص به[3]، خلافاً لأبي حنيفة[4]، ونظره فيه دقيق؛ لأن القابل للتخصيص ما كان متعدداً، والملفوظ به ليس إلا ماهية الأكل وهي غير متعددة في نفسها بل في محالها وظروفها، فلو قَبِلتْ التخصيص ببعض محالها وهو المفعول به لقبلته ببعض ظروفها وهو الزمان والمكان، فإنَّ كل واحدٍ

---

(١) انظر: كشف الأسرار (٢/٢٣٥)، المستصفىٰ (ص٢٣٧).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) انظر: المستصفىٰ (ص٢٣٧)، الإحكام (٢/٢٥١)، أصول الفقه لابن مفلح (٢/٨٣٨).

(٤) انظر: أصول السرخسي (١/٢٤٨).

غير ملفوظ به، ولا فرق بين تعددها بسبب اختلاف المفعول به والمفعول فيه، وأجمعنا على أنَّه لو نوى التخصيص بالزمان والمكان لم يصح، فكذا ههنا رعاية لتعظيم اليمين.

وحجة الشافعي: أنَّ المصدر موجود في الفعل؛ لأن الفعل مشتقٌّ منه، فصار كما لو صرَّح به وقال: (لا أكلت أكلاً).

وجوابه: أنَّ (أكلاً) ليس مصدراً في الحقيقة؛ لأنه يدل على الواحد المنكَّر، والمصدر الماهية المطلقة، وكونه واحداً منكراً خارج عن الماهية وهو متعين في نفسه فهو قابلٌ للتعيين، فإذا نواه فقد نوى ما يحتمله اللفظ بخلاف ما إذا حُذِفَ المنكَّر.

❁ المسألة الثامنة:

قال الشافعي: ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال يُنزَّلُ منزلة العموم في المقال، كقصة ابن غيلان لما أسلم على عشر نسوة، فقال له ﷺ: «أمسك أربعاً»[1] ولم يسأله هل ورد العقد عليهنَّ معاً أو على الترتيب، فدلَّ أنه لا فرق[2].

وفيه نظرٌ لاحتمال أنه عرف الحال فلم يستفصل، قلت: بل الغالب جريان العقد على الترتيب، فسكوته ﷺ يحمل على جريه على وِفْق العادة والغالب[3].

(١) أخرجه أحمد في المسند (٨/٢٢٠) برقم: ٤٦٠٩، والترمذي (٣/٤٢٧)، برقم: ١١٢٨، وابن ماجه (٣/١٣١)، برقم: ١٩٥٣. انظر تحفة المحتاج لابن الملقن (٢/٣٧١).

(٢) وخالف في ذلك أبو حنيفة. انظر: كشف الأسرار (٤/٣٣٢).

(٣) انظر: البرهان (١/١٢٢)، قواطع الأدلة (١/٢٢٥)، البحر المحيط (٤/٢٠١)، المسودة (ص١٠٩).

المسألة التاسعة:

العطف على العام لا يقتضي العموم فإنَّ مقتضاه مطلق الجمع[1]، قال تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨] وهو خاصٌ معطوفٌ على قوله: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

المسألة العاشرة:

خطاب المشافهة كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ [البقرة: ٢١] لا يتناول غير الموجودين في عصر رسول الله[2] ﷺ؛ لأن ما لم يوجد بعد ليس إنساناً، وإنما عموم الحكم في حقنا عُرِف بالضرورة من دين محمدٍ ﷺ، وقيل: إنه مستفادٌ من قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨] وقوله ﷺ: «بُعثت إلى الناس كافة»[3]، «بُعثت إلى الأحمر والأسود»[4].

و«حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»[5].

الثاني: أنه لو كان خاصاً كما قال لأبي [بريدة][6]: «يجزئ عنك ولن يجزئ عن أحدٍ بعدك»[7]، ولك أن تقول: الناس والجماعة والأحمر والأسود لا

(١) انظر: نفائس الأصول (٤/١٩٠٥)، المستصفى (ص٢٤٠)، الإحكام (٢/٢٥٨).

(٢) انظر: بديع النظام (٢/٤٦٥)، البحر المحيط (٤/٢٥١)، التمهيد (١/٣٥٢).

(٣) أخرجه البخاري (١/٩٥)، برقم: ٤٣٨.

(٤) أخرجه أحمد في المسند (٤/٤٧١) برقم: ٢٧٤٢، وابن حبان (١٤/٣٧٥)، برقم: ٦٤٦٢، والحاكم في المستدرك (٢/٤٦٠)، برقم: ٣٥٨٧.

(٥) هذا الحديث لا أصل له انظر: موافقة الخبر الخبر (١/٥٢٧).

(٦) هكذا في الأصل، والصحيح أبو بردة.

(٧) أخرجه البخاري (٢/١٧)، برقم: ٩٥٥.

يتناول إلا الموجودين، وبيان التخصيص إنما يُحتاج إليه إذا جرى ما يُوهِمُ العموم.

قلت: ويلزم مما ذُكِر أن لا نكون مندرجين تحت قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] فإنَّا لم نكن إذ ذاك ناساً ولا إنساناً، وكلما أمر رسول الله ﷺ بأمرٍ وجب أن لا نندرج تحته، وهذا مناقضٌ لما سبق من أنَّا مأمورون بأمر رسول الله ﷺ، وأنه يجوز أن يكون الآمر موجوداً والمأمور معدوماً[(١)].

❁ المسألة الحادية عشر:

قول الصحابي: (نهى رسول الله عن بيع الغرر)[(٢)]

و(قضى بالشاهد واليمين)[(٣)] لا يفيد العموم[(٤)]؛ لأن الحجة في المحكي لا في الحكاية فيُحتمل أنَّ الذي رآه كان خاصاً.

وكذا قوله: (سمعت رسول الله ﷺ يقول: قضيت بالشفعة)[(٥)] تحقق من أصل آخر؛ لاحتمال كون اللام للعهد.

وقوله: (قضيت) حكاية قول معين، نعم لو قال: قضيت بالشفعة للجار،

(١) انظر: الفصول (٢/١٥٢)، التقريب والإرشاد (٢/٢٤٣)، اللمع (ص٢٢)، التمهيد (١/٣٥١).
(٢) أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه (٣/١١٥٣)، برقم: ١٥١٣.
(٣) أخرجه أبو داوود (٣/٣٠٩)، برقم: ٣٦١٠، والترمذي (٣/٦٢٠)، برقم: ١٣٤٤، وابن ماجه (٢/٧٩٣)، برقم: ٢٣٦٨، وهو حديث صحيح. انظر التلخيص الحبير (٤/٤٦٨).
(٤) انظر: التوضيح مع شرح التلويح (١/١١٥)، التقريب والإرشاد (٣/٩٥)، المستصفى (٢٣٩).
(٥) أخرجه البخاري (٣/٨٧)، برقم: ٢٢٥٧، ومسلم (٣/١٢٢٩)، برقم: ١٦٠٨.

أو قال الراوي: قضىٰ بها للجار كان جانب العموم أرجح.

❁ المسألة الثانية عشر:

إذا قال الراوي (صلىٰ رسول الله بعد الشفق)[1] لا يجوز حمله علىٰ الشفقين؛ لأن المشترك لا عموم له؛ لاستحالة حمله علىٰ مفهوميه، وكذا قوله: (صلىٰ في الكعبة)[2] لا يدل علىٰ جواز الفرض فيها؛ لأن الذي يعم لفظ الصلاة لا فعلها.

❁ [المسألة الثالثة عشر][3]:

قال الغزالي: المفهوم لا عموم له[4]؛ لأن دلالته ليست لفظية، وهذا إن كان لا يُطلقُ لفظ العام إلا علىٰ لفظ، فالنزاع لفظي، وإن عنىٰ أنه لا يفهم الحكم عما عدا المذكور فباطلٌ؛ لأن هذا البحث فرع كونه حجة، فمتىٰ ثبت لزم القطع بالعموم.



(١) أخرجه مسلم (٤٨٨/١)، برقم: ٧٠٣.

(٢) أخرجه البخاري (٨٨/١) برقم: ٣٩٧.

(٣) ما بين المعقوفتين غير موجود في الأصل هكذا، بل أثبت المصنف لفظ (الرابعة عشر) والصحيح حسب الترتيب أنها بداية مسألة وهي الثالثة عشر، لذلك أثبته حسب ما يقتضيه المقام.

(٤) انظر: المستصفىٰ (ص٢٣٩).

القسم الثاني: في الخصوص

وفيه مسائل:

❁ المسألة الأولى في التخصيص:

وحدُّهُ عندنا: (إخراج بعض ما يتناوله اللفظ)[1]

وعند الواقفية: (بعض ما صح أن يتناوله)[2]

فقولنا العام مخصوصٌ أي: استعمل في بعض ما وضع له أو يصلح له، والموجب له هذا الاسم إرادةُ المتكلم تعريف ذلك البعض؛ لأنه إذا جاز وروده خاصاً وعاماً لم يترجح إلا بالإرادة فهي المخصصة على الحقيقة.

وقد يسمى المقيم للدليل على التخصيص مخصصاً مجازاً، وكذا من وصفه بذلك، أو اعتقده سواء كان اعتقاده حقاً أو باطلاً.

قلت: وقد يطلق المخصص على الدليل نفسه المقتضي للتخصيص كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وهو جنسٌ لأنواعٍ منها النسخُ والاستثناءُ؛ لأن معنى النسخ تخصيص الحكم بزمانٍ معينٍ بطريقٍ خاصٍ، وقد ذكر الناس أموراً لفظية أخرجوه بها عن كونه جنساً لهما، فقالوا: التخصيص لا يصح إلا فيما يتناوله اللفظ.

---

(١) انظر: المحصول (٣/٧)، البحر المحيط (٤/٣٢٥).

(٢) والواقفية يجوز عندهم أن يراد العموم ولا يجب ذلك في الوضع؛ لأنهم لا يرون أن للعموم صيغة. انظر: نفائس الأصول (٤/١٩٢٤).




وقد يصح نسخ ما ثبت بالدليل، وأن يكون في شريعة واحدة، وأن لا يكون المخصص قد ثبت الحكم فيه، ولا يجب تراخي المخصص وإن اختلف في وجوب المقارنة، ويجوز بالقياس وخبر الواحد، والنسخ ليس كذلك.

وأما الاستثناء: فإنه لا يجوز بقرائن الأحوال، ولا يجوز تأخره لفظاً، وهو مع ما استثني منه كلفظ واحد، والتخصيص ليس كذلك، وهذه تكلفات والحق ما ذكرت.

❁ المسألة الثانية:

ما يتناول الواحد فقط لا يُعقلُ منه التخصيص، فإن تناول أكثر من واحد وكان عمومه من جهة اللفظ جاز تخصيصه، أما إن كان من جهة المعنىٰ، فثلاثة أمور:

❁ **العلة الشرعية**، وفي جواز تخصيصها كلام سيأتي إن شاء الله تعالىٰ.

❁ **الثاني**: مفهوم الموافقة، كدلالة حرمة التأفيف علىٰ حرمة الضرب، ويجوز تخصيصه بشرط بقاء الحكم في الملفوظ.

❁ **الثالث**: مفهوم المخالفة، وتخصيصه جائزٌ عند وجود دليل راجح علىٰ المفهوم، قلت: أو مساوٍ له، فإنَّ رجحان المخصص ليس بشرطٍ بعد كونه خاصاً[1].

❁ المسألة الثالثة:

يجوز إطلاق العام وإرادة الخاص[2] خلافاً لقومٍ، وهو واقع في قوله تعالىٰ: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرعد: ١٦] ويقال جاءني كل

---

(١) انظر: نفائس الأصول (١٩٣٧/٥)، التلخيص (٤٦٦/٢)، البحر المحيط (٣٣٩/٤).

(٢) انظر: نفائس الأصول (١٩٤٠/٥)، نهاية الوصول (١٤٥٦/٤)، الفائق (٣٠٣/١).

الناس والمراد أكثرهم.

واحتجوا:

بأنَّ ذلك يوهم الكذب في الخبر، والبداء في الأمر.

وجوابه: إذا علمنا أنَّه محتمل وقام الدليل على وقوعه أمِنَّا ذلك.

❁ المسألة الرابعة:

يجوز تخصيص العام بحيث لا يبقى إلا واحد في لفظ المجازاة والاستفهام باتفاق.

أما الجمع المعرَّف فقد زعم القفال أنَّه لا يجوز أن يبقى أقل من ثلاثة، وقيل: بل يكفي الواحد[1].

وقال أبو الحسين: لا بد أن يبقى في سائر ألفاظ العموم كثرة وإن لم يُعلم قدرها، ويجوز بقاء واحدٍ معظم، كقوله تعالى: ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ﴾ [المرسلات: ٢٣] ـ وهو الأصح ـ فإنَّه لو قال: أكلت كل رمانة في الدار، ومن دخل داري أكرمته، ثم فسره بالواحد عابه أهل اللغة[2].

قلت أنا: كأنَّ قوله عن أبي الحسين في سائر ألفاظ العموم يدخل منه المجازاة والاستفهام وهو ظاهر إطلاقه عنه وتمسكه في الجواب كما يأتي، فقد بطل قوله أولاً باتفاق[3].

---

(١) انظر: كشف الأسرار (٢/٢٧)، قواطع الأدلة (١/١٨١)، العدة (٢/٥٤٤)، المعتمد (١/٢٣٦).

(٢) انظر: المعتمد (١/٢٣٦).

(٣) وجواب المصنف هنا جاء للإشارة إلى مخالفة الرازي لما عليه جمهور الأصوليين من الشافعية. انظر: التبصرة (ص١٢٥).

واحتج المخالف:

بأنَّه إذا جاز استعماله في البعض فلا يرجح لبعض على بعض، وجوابه: المنع.

❁ المسألة الخامسة:

قال قومٌ من الفقهاء العامُ إذا دخله التخصيص لا يصير مجازاً، وعند أبي علي وأبي هاشم يصير مجازاً، والمختار قول أبي الحسين، إن استقلت القرينة بنفسها صار مجازاً كقول المتكلم أردت به البعض، وكدلالة الدليل على أنَّ غير القادر غير مخاطبٍ بالفعل؛ لأنه قد استعمله في غير موضوعه لقرينة وهو المجاز، ولا يقال أنَّه مع القرينة حقيقة في الخصوص فإنَّ ذلك يجيء في كل مجازٍ فلا يبقى مجازٌ أصلاً(١).

والكلام في هذه المسألة فرع ثبوت المجاز، وإن لم تستقل بنفسها لا تصير مجازاً بالاستثناء والشرط والتقييد بالصفة؛ لأن العام حينئذٍ لا يدل على البعض بنفسه بل المجموع الحاصل منه ومن هذه القرينة يدل على البعض والإفادة لذلك حقيقة.

فلو قال الله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] فقال النبي ﷺ في الحال: إلا فلاناً، فهذا تخصيص بدليل متصل أو منفصل فيه احتمال، قلت: والحق أنَّه بدليل متصل؛ لأنَّ هذا الاستثناء لا يصح إلا منضماً إلى الكلام الأول فلم يستقل.

---

(١) انظر: الفصول في الأصول (٢٤٥/١)، التقريب والإرشاد (٦٦/٣)، الواضح (٣٦٥/٣)، المعتمد (٢٦٢/١).

❁ المسألة السادسة:

يجوز التمسك بالعام المخصوص عند الفقهاء[1] خلافاً لعيسىٰ بن أبان وأبي ثور، وقال الكرخي: يجوز في المخصوص بدليل متصل[2]، والمختار جوازه مطلقاً إلا أن يكون تخصيصاً مجملاً كقوله: لم أرد بعضهم ولم يعين.

لنا وجوه:

❁ **الأول**: كونه حجة في البعض لو كان مشروطاً بكونه في البعض وذاك مشروطاً بهذا لزم الدور، وإن كان هذا مشروطاً بذاك ولا عكس كان ترجيحاً من غير مرجح؛ لأن نسبة اللفظ إلىٰ القسمين علىٰ حدٍ سواء، ثم إن سلمناه فقد صح أن كونه حجة في البعض لا يتوقف علىٰ البعض الآخر وهو المطلوب.

فإن قلت: لِمَ لا يقال كونه حجة في البعض موقوفاً علىٰ كونه حجة في الكل ولا عكس؟ قلت: لا يكون حجة في الكل حتىٰ يكون حجة في كل واحد، فيكون كونه حجة في الكل موقوفاً علىٰ كونه حجة في البعض فيلزم الدور.

❁ **الثاني**: صيغة العموم دالة علىٰ جميع الصور، فخروج البعض بدليل لا يكون معارضاً للمقتضي في صورة أخرىٰ، فإنَّ عدم الحكم في صورة لا يلزم منه عدمه في صورة أخرىٰ.

❁ **الثالث**: أنَّ علياً رضي الله عنه تمسك في الجمع بين الأختين في المِلك[3] بقوله تعالىٰ: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٣] مع أنه مخصوص بالمحارم ولم ينكر

---

(١) انظر: كشف الأسرار (١/٣٠٧)، التلخيص (٢/٤٠)، شرح مختصر الروضة (٢/٥٢٤).

(٢) انظر: كشف الأسرار (١/٣٠٦)، التوضيح مع شرح التلويح (١/٨٠).

(٣) أخرجه مالك في الموطأ (ص١٨٠)، برقم: ٥٣٧، وعبدالرزاق (٧/١٨٩)، برقم: ١٢٧٢٨، والبزار في المسند (٢/٣٠٤) برقم: ٧٣٠، وابن أبي شيبة في مصنفه (٣/٤٨٣)، برقم: ١٦٢٦٤.

عليه أحدٌ فكان إجماعاً.

واحتجوا:

بأنَّه لما وجب صرفه عن ظاهره فليس بعض المحامل أولىٰ من بعض فيصير مجملاً.

وجوابه: لا نسلم، بل حمله علىٰ غير محل التخصيص واجبٌ.

❁ المسألة السابعة:

قال ابن سريج لا يجوز التمسك بالعام ما لم يُسْتَقْصَ في طلب المخصص؛ لأن بتقدير قيامه لا يكون حجة، وإذا جاز هذا فالأصل عدم كونه حجة(١).

والجواب: لا نسلم، بل الأصل إجراؤه علىٰ العموم، وهذا القدر كافٍ في حصول الظن، ولأنه إذا اجتهد ولم يجد فعدم الوجدان لا يدل علىٰ العدم، وإنما يثير ظناً ضعيفاً.

وقال الصيرفي: يجوز إذا لم يُعرف المخصص اعتماداً علىٰ الأصل؛ ولأنه لو وجب ذلك احترازاً عن الخطأ المحتمل لما جاز التمسك بحقيقة اللفظ إلا بعد البحث عما يقتضي صرفه عن ظاهره إلىٰ المجاز لكنه جائز، فإنَّ أهل العرف يبادرون إلىٰ ذلك من غير بحث «وما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»(٢).. الحديث.

قلت: وإذا وجب البحث عن المخصص وجب عن المعارض من ناسخ أو إجماع، وهو الذي يليق بالاجتهاد إلا أن يكون الرجل من أهل الحديث، ومخالطٌ لأهل الحل والعقد، فيكفيه ذلك فإنَّه لا يزيد البحث علىٰ ذلك.

---

(١) انظر: التقريب والإرشاد (٣/٣٠٢)، التلخيص (٢/١٦٣)، البحر المحيط (٤/٤٧).

(٢) سبق تخريجه.




القسم الثالث
فيما يقتضي تخصيص العموم، وهي الأدلة المتصلة والمنفصلة وبناء العام على الخاص



القول في الأدلة المتصلة

وفيه أبواب:

الباب الأول
في الاستثناء



وهو: (إخراج بعض الحكم بلفظ (إلا) أو ما يقوم مقامها)

فقولنا: (إخراج) لا بد منه

وقولنا: (بلفظ) احتراز عن المخرج بالعقل

وقولنا: (بـ إلا) احتراز عن المخرج بالأدلة المنفصلة والمتصلة سواها.

وقيل: (ما لا يدخل في الكلام إلا لإخراج بعضه بلفظ ولا يستقل)(١)

قلت: وما ذكره في صيغ العموم في حده أتمُّ من هذا، فإنَّه قال: (إخراج ما لولاه لوجب دخوله)(٢)، فشَرَطَ الوجوب ولم يكتفِ بصحة الدخول.

---

(١) المحصول (٣/٢٧)، التحصيل (١/٣٧٣)، الفائق (١/٣١٣).

(٢) انظر: المحصول (٢/٣٢٥).

وهذا الذي حكاه آخراً يُدخل ما أخرج بغير (إلا) من الألفاظ، وقد أشار إليه في الأول بقوله: أو ما يقوم مقامها، فلا فرق بين الحدين إلا في العبارة.

❁ المسألة الأولى:

يجب أن يكون المستثنى متصلاً بالمستثنى منه عادة، فإن طال الفصل لسعال أو تنفس لم يضر، وكذا لو طال الكلام ولم ينقطع[1]، وحُكي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنَّه قال: لا يجب[2]، ولعل مراده ـ إن صحت الرواية ـ فيما إذا نوى الاستثناء متصلاً ثم أظهر نيته منفصلاً أنه يُدَيَّنُ، وإلا فلا يصح شيء من العقود والطلاق والحنث أبداً.

ولأنه لو قال: (بع داري ممن شئت) ثم قال بعد شهرٍ إلا زيداً لم يجعله أهل العرف عائداً إلى الأول، وهذا معلومٌ ضرورةً.

واحتجوا: بالقياس على جواز تأخر الناسخ والمخصص وهو منقوض بالشرط والصفة مع أنهم مطالبون بالجامع.

❁ المسألة الثانية:

استثناءُ الشيء من غير جنسه مجازٌ لا حقيقة[3]؛ لأن اللفظ إذا لم يدل على شيء فلا يحتاج إلى صارفٍ يصرفه عنه، ولا يمكن حمل الاستثناء على المعنى المشترك بين مسماه وبين المستثنى منه، فإنَّه لو صح ذلك لصح استثناء كل شيء

---

(١) انظر: كشف الأسرار (١١٧/٣)، التقريب والإرشاد (١٢٨/٣)، التبصرة (ص١٦٢).

(٢) وأنكر إمام الحرمين والغزالي هذا النقل ونفوا أن يكون قولاً لابن عباس. انظر: البرهان (١٣٩/١)، المستصفى (ص٢٥٨).

(٣) انظر: كشف الأسرار (١٢٢/٣)، التبصرة (ص١٦٥)، التمهيد (٨٥/٢).

من كل شيء، فإنَّه لا بد وأن يشتركا في وجهٍ ما؛ لكنَّ العرب لم يصححوا ذلك قطعاً.

واحتجوا:

بقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا﴾ [النساء: ٩٢]، وقوله: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝٣٠ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰٓ أَن يَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ﴾ [الحجر: ٣٠ ـ ٣١]، وقوله: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ﴾ [النساء: ٢٩]، و﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ [النساء: ١٥٧]، و﴿لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَٰمًا﴾ [مريم: ٦٢].

وقول الشاعر:

وبلـــدةٍ لـــيس بهـــا أنـــيسُ ❊ إلا اليعـــافيرُ وإلا العـــيسُ[1]

وقول النابغة:

❊ وما بالدَّارِ مِنْ أحدٍ إلا أُواريُّ ❊[2]

ولأن الاستثناء قد يقع عما يدل عليه اللفظ دلالة الالتزام كقوله: (له عليَّ ألفٌ إلا ثوباً).

والجواب: أما الآية الأولىٰ: فـ(إلا) فيها بمعنىٰ لكن أو تكون (إلا) إذا غلب علىٰ ظنه أنَّه ليس من المؤمنين وأخطأ.

وأما الآية الثانية: فقيل: أنه كان من الملائكة، وإن لم يكن منهم لكن لما أمر الكل بالسجود فكأنه قال فسجد المأمورون إلا إبليس.

---

(١) انظر ديوان جران العود النميري (ص٥٢)، أوضح المسالك (٢/٢٢٩).
(٢) انظر ديوان النابغة الذبياني (ص٩)، شرح كتاب سيبويه (٣/٦٥).

وأما الثالثة والرابعة: فقد اتفق النحاة على أنه ليس باستثناء، فعند البصريين أنه بمعنى (لكن)، وعند الكوفيين بمعنى (سوى).

والآية الخامسة: لم يُجب عنها وكأنه ساقطٌ، والأشبه أنَّها بمعنى (لكن)، وأما الشعر فسواءٌ فسرنا الأنيس بالمؤنس أو بالمبصر فإنه يمكن إدخال اليعافير والعيس فيه، والبيت الآخر لم يُجِب عنه وكأن (أحدٍ) لا يختص بأحدٍ بعينه.

وأما المعقول: فقد قلنا: أنه لو صح من المعنى لصح كل استثناء.

❁ المسألة الثالثة:

أجمعوا على فساد الاستثناء المستغرق[1]، ثم قيل: شرطه أن لا يكون المستثنى أكثر، وقال القاضي: شرطه أن يكون أقل[2]، وكلاهما باطلٌ بإجماع الفقهاء، على أنه لو قال: (له عشرة إلا تسعة) لزمه واحد، فدل على صحته لغة وشرعاً، ويفسد الآخر خاصة بقوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ﴾ [الحجر: ٤٢].

وقوله: ﴿لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝ إِلَّا عِبَادَكَ﴾ [ص: ٨٣].

فالعباد مستثنى منهم ومستثنون، فيكونون هم الأقل والأكثر وهو محال.

واحتج القاضي: بأنَّ الاستثناء إنكار بعد الإقرار، وإنما سمع في الأقل؛ لأنه مما ينسى فشُرع له طريق إلى استدراكه بخلاف الأكثر والمساوي فإنَّه لا

---

(١) انظر: كشف الأسرار (١٢٨/٣)، التوضيح مع شرح التلويح (٥٩/٢)، الإحكام (٢٩٧/٢).

(٢) انظر: التقريب والإرشاد (١٤١/٣).

يُنسىٰ غالباً[1].

وجوابه: أن الجملة عندنا كلفظة واحدة فسقط ما ذكرت.

❁ المسألة الرابعة:

الاستثناء من الإثبات نفيٌ ومن النفي إثبات[2]، خلافاً لأبي حنيفة في الأخير، وهو اختياره في المعالم[3].

واحتج:

بأنَّ بين الحكم بالنفي والحكم بالإثبات واسطة، وهو عدم الحكم، فمقتضىٰ الاستثناء بقاء المستثنىٰ غير محكوم عليه كقوله ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور»[4] و«لا نكاح إلا بولي»[5]. فإنَّه لا يلزم من وجود الطهور والولي تحقق النكاح والصلاة.

وأنا أقول: يلزم علىٰ ما قال أن لا يفرق بين الاستثنائين.

فإن قلت: بينهما فرقٌ وهو الاستثناء من الإثبات يقتضي عدم الحكم بالإثبات وهو النفي. قلت: عدم الحكم بشيء ليس نفياً ولا إثباتاً، وإلا كان قسماً ثالثاً، ثم نقول أيضاً: عدم الحكم بالنفي إثبات فلا فرق.

---

(١) انظر: التقريب والإرشاد (٣/١٤٣).

(٢) انظر: التوضيح مع شرح التلويح (٢/٤٥)، الإحكام (٢/٣٠٨)، البحر المحيط (٤/٤٠٣).

(٣) انظر: أصول السرخسي (٢/٣٦)، المعالم في أصول الفقه (ص١٩٢).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه (١/٢٠٤)، برقم: ٢٢٤.

(٥) أخرجه أحمد (٣٢/٢٨٠) برقم: ١٩٥١٨، وأبو داوود (٢/٢٢٩)، برقم: ٢٠٨٥، والترمذي (٢/٣٩٨)، برقم ١١٠١، والحاكم (٢/١٨٤) برقم: ٢٧١٠. انظر البدر المنير (٧/٥٤٣).

وحجتنا:

لو كان مقتضاه ما ذُكِر لما كان قولنا: لا إله إلا الله إثبات لإلٓهية الله تعالىٰ، وحينئذٍ لا يكون الإسلام حاصلاً وهو باطلٌ.

❁ المسألة الخامسة:

الاستثناء بعد الاستثناء إن كان بحرف عطف فمرجوعهما واحد، وكذا إن لم يكن بحرف عطف وكان الثاني أكثر من الأول، أو مساوياً له لتعذر رجوعه إلىٰ الاستثناء وفساده، وإن كان أقل فالحق عود الاستثناء الثاني إلىٰ الاستثناء الأول؛ لأن كونه لم يعد إلىٰ شيء أصلاً باطلٌ بالاتفاق، وعوده إلىٰ المستثنىٰ منه مع أنَّ الاستثناء أقرب منه باطلٌ، وعوده إليهما باطلٌ؛ لأنه إذا قال: (له عليَّ عشرةٌ إلا درهمين إلا درهماً) فلو عاد إلىٰ المستثنىٰ منه أخرج درهماً آخر فيكون الباقي سبعة، وعوده إلىٰ الاستثناء يثبت ذلك الدرهم، فيكون الباقي ثمانية، فإذا عاد إليهما كان المستثنىٰ منه ثمانية سبعة في حالة واحدة، وهو محال[1].

ولأنه لو عاد إليهما صار لغواً؛ لأن ما يخرجه من أحدهما يُعيد إليه مثله من الآخر، فيبقىٰ الأمر كما كان قبل الاستثناء، وبهذه العبارة تُفهمُ عبارة الشيخ ههنا.

❁ المسألة السادسة:

الاستثناء الوراد عقيب جُملٍ يعود إلىٰ الكل عند الشافعي وأصحابه[2]، وقال أبو حنيفة: يختص بالأخيرة، والحق مذهب القاضي وهو التوقف لا بمعنىٰ

(١) انظر: نفائس الأصول (٥/٢٠١٤)، شرح مختصر الروضة (٢/٦٠٤)، المعتمد (٢/٤١٢).
(٢) انظر: التبصرة (ص١٧٣)، الإحكام (٢/٣٠٠)، البحر المحيط (٤/٤١١).

دعوىٰ الاشتراك، خلافاً للمرتضىٰ من الشيعة[1]، بل لأنَّا لا نعلم حكمه في اللغة ماذا.

ومنهم من فصَّل بوجوه أقربها إلىٰ التحقيق: أنه متىٰ استقلَّت كل جملة بنفسها عاد الأخيرة؛ لأن الظاهر أنَّه لم ينتقل عن أحدهما إلىٰ الأخرىٰ إلا وقد تم غرضه من الأولىٰ، فلو رجع إليهما لم يكن قد تم غرضه، وإن كانت أحدهما متعلقة بالأخرىٰ رجع إليهما سواءٌ كان حكم الأولىٰ مضمراً في الثانية كقوله: (أكرم ربيعة ومضر إلا الطوال)، أو اسمها كقوله: (أكرم ربيعة واخلع عليهم إلا الطوال).

والشيخ قد ذكر ههنا تقسيمات حاصلها راجعٌ إلىٰ هذا، وليس فيها إلا تطويلٌ وتعداد صور، ثم قال: والإنصاف أنَّ هذا التقسيم حقٌّ لكن إذا أردنا المناظرة اخترنا مذهب القاضي.

وحجة الشافعي، قلت: علىٰ أبي حنيفة خاصة ـ كما يأتي إن شاء الله تعالىٰ ـ القياس علىٰ الاستثناء وعلىٰ الشرط المتعقب للجمل، والجامع عدم استقلال كل واحد بنفسه. ولأن معنىٰ الشرط والاستثناء واحد إذ قوله تعالىٰ في آية القذف ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾ [البقرة: ١٦٠] بمنزلة قوله: (إن لم يتوبوا).

* **الثاني**: أنَّ حرف العطف يُصَيِّرُ الجمل في حكم جملة واحدة، فقولنا: (بَكرٌ وبَكرٌ) بمنزلة قولنا: (بَكْران).

* **الثالث**: لو قال: (له عليَّ خمسة وخمسة إلا سبعة) كان عائداً إليهما، والأصل في الكلام الحقيقة، فكذا في غيرها دفعاً للاشتراك.

---

(١) فالقاضي توقف لعدم العلم بمدلول الاستثناء في اللغة، والمرتضىٰ توقف لأنه يرىٰ أن مدلول الاستثناء مشترك بين عوده إلىٰ الكل وعوده إلىٰ الأخير فقط. انظر: البحر المحيط (٤/٤١٦).

* **الرابع**: أنَّه لا طريق إلىٰ الاستثناء عن الجمل إلا بذكره عقيب الجملة الأخيرة، وإلا احتاج إلىٰ استئناف وصار ركيكاً.

والجواب عن الأول: لا يلزم من اشتراكهما في شيء اشتراكهما في غيره.

قلت: والعجب كيف لم يمنع، فإنَّ اختياره الوقف أيضاً كما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ.

قوله: معناهما واحد، قلنا: إن ادعيتم أن لا فرق بينهما كان قياساً للشيء علىٰ نفسه، وإن اعترفتم بالفرق طالبناكم بالجامع، وهو الجواب عن قوله: الجمل المعطوفة كالجملة الواحدة.

وعن الثالث: إنما رجع إليهما لتعذر رجوعه إلىٰ أحدهما صيانة لكلام العاقل.

وعن الرابع: كان عليه أن ينبه علىٰ عود الاستثناء إلىٰ الكل.

واحتج أبو حنيفة:

بأنَّه لا ينتقل إلىٰ كلام آخر إلا وقد تم غرضه من الأول كما مرَّ.

وبأنَّ الاستثناء يعود إلىٰ الاستثناء، والأصل في الكلام الحقيقة.

ولأن الاستثناء إزالة للعموم عن ظاهره، وإنما حكمْنا بعوده إلىٰ جملة واحد للضرورة، إذ لا يستقل بنفسه، فوجب أن لا يُزاد عليه، والخصم لا يقول به، فصار محجوجاً.

أو نقول صَرْفُهُ إلىٰ واحدةٍ غير الأخيرة لم يقل به أحد، علىٰ أنَّ أهل اللغة قد اتفقوا علىٰ أنَّ للقرب أثراً، فقالوا: إذا اجتمع علىٰ المعمول الواحد عاملان

أُعْمِلَ الأقرب، وكذا قالوا في: (ضرب زيدٌ عمرواً وضربته) أنَّ الهاء ترجع إلىٰ عمروٍ، وكذا في (ضربتْ سلمىٰ سعدىٰ) أنَّ الذي يلي الفعل أولىٰ بالفاعلية حيث لا علامة[1].

ولأنه لو رجع إلىٰ جميعها، فإما أن يضمر عقيب كل جملة استثناءً وهو باطلٌ، إذ لا ضرورة إليه، أو لا يضمر فيجتمع علىٰ نصب ما بعد (إلا) أكثر من عامل واحد، إذ العامل في نصب ما بعدها ما قبلها من فعل أو معنىٰ فعل، فالمعمول الواحد لا يجتمع عليه عاملان بنصِّ سيبويه[2]؛ ولأن اجتماع المؤثران علىٰ الأثر الواحد محال.

والجواب:

أما الأول: فإن ادعيتم أنَّه لا ينتقل إلا بعد فراغه من جميع أحكام الجملة الأولىٰ، فهذا أول المسألة، إذ من جملة أحكامها عندنا الاستثناء المذكور آخراً، وإن عنيتم شيئاً آخر فبينوه. وأما الاستثناء من الاستثناء، فإنما لم يعد إليه وإلىٰ المستثنىٰ منه لما قدمناه أولاً.

وعن الثالث من وجهين:

أحدهما: أنَّا قد بينَّا أنَّ الاستثناء من المستثنىٰ منه كالجملة الواحدة الدالة علىٰ ما بقي، وعلىٰ هذا فلا يكون صارفاً للكلام عن ظاهره.

الثاني: أنه ينتقض ـ علىٰ أصلكم ـ بالاستثناء بمشيئة الله تعالىٰ وبالشرط، فإنَّهما لا يستقلان مع عودهما إلىٰ الجمل.

---

(١) انظر: أوضح المسالك (٢/١٧٤)، شرح شذور الذهب (ص٥٤٢).

(٢) انظر: الكتاب لسيبويه (١/٧٣).

فإن قلت: الفرق بينهما أنَّ الشرط متقدمٌ في المعنىٰ فكلُّ ما جاء بعده صار مشروطاً به، وكذا الاستثناء بمشيئة الله يقتضي ضرورة الكلام بأسْره موقوفاً.

قلت: لا أسلِّمُ وجوب تقدمه علىٰ الكل، بل يجوز تقدمه علىٰ الجملة الأخيرة فقط، أو نسلِّمُ ذلك ونمنع أن ذلك يقتضي العود إلىٰ الكل، بل يجوز اختصاصه بالذي يليه، وكذا مشيئة الله تختص بالجملة الأخيرة، والأصوب للحنفية منع هذين الإلزامين ليتم كلامهم.

ولم يُجِب الشيخ عن القرب، وطريقه وجوابه: بالمنع فإنَّ بعض أهل اللغة يُعْمِلون المتقدم، أو نسلِّم فلم يطرد في الاستثناء.

وعن الرابع: أنَّ نصَّ سيبويه مُعارضٌ بنصِّ[1] الكسائي، وأما اجتماع المؤثرات فلا يضرُّ؛ لأن العوامل العربية معرفات لا موجبات.

واحتج المرتضىٰ:

بحسن الاستفهام أن الاستثناء من الجملتين أو من الأخيرة، وبعوده تارة إلىٰ الكل وتارة إلىٰ الأخيرة، وهو دليل الاشتراك كما مرَّ.

ولأن الحال والظرف في قولك: (أكرمت جيراني) و(ضربت غلماني قائماً أو يوم الجمعة) يجوز تعلقه بالجملتين ويجوز بما هو الأقرب، والعلم بجوازه عند أهل اللغة ضروري، فكذا الاستثناء بجامع كونهما فضلة بعد تمام الكلام.

والجواب عن الأول والثاني: قد مرَّ في باب العموم[2].

---

(١) انظر: الإنصاف في مسائل الخلاف (٧١/١)، شرح ابن عقيل (١٥٧/٢)، شرح المفصل لأبي البقاء الموصلي (٢٠٦/١).

(٢) طالع في ذلك ما ورد سابقاً في الجواب عمن أنكر العموم. وانظر: المحصول (٣٤٥/٢).




وعن الثالث: أنَّ الحال والظرف يخصهما بالجملة الأخيرة كما قال أبو حنيفة، أو بالكل كما قال الشافعي فلا نسلم التوقف، أو نسلم التوقف لكن كما قال القاضي لا كما قلت، فإن تمسك بالاستفهام والاستعمال كان عوداً إلىٰ الأول.

سلمنا ما ذُكِر، فلِمَ يكون الاستثناء كذلك والاشتراك من بعض الوجوه لا يوجب من كل وجه كما مرَّ؟.



الباب [الثاني][1]
في التخصيص بالشرط

والشرط الشرعي: ما يقف عليه المؤثر في تأثيره لا في ذاته، فخرج منه جزء العلة وشرطها، فإنها تقف عليه في ذاتها، وكذا العلة فإنَّها هي المؤثرة، والشيء لا يقف على نفسه.

ثم قال الشيخ في القياس: وقيل: الشرط ما يلزم من عدمه مفسدة تدفع الحكم، وذكر الوجه الأول بعبارة أخرى وهو: ما يلزم من عدمه عدم الحكم وليس جزء علة، وهذه العبارة تنتقض بنفس العلة، قلت: ومن الناس من أنكر الفرق بين جزء العلة وشرطها وشرط عليتها كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وفيه مسائل:

❁ المسألة الأولى:

صيغة الشرط (إنْ) و(إذا)، وتختص (إنْ) بالمحتمل كدخول الدار دون المتحقق كطلوع الشمس، و(إذا) تدخل عليهما جميعاً[2].

❁ المسألة الثانية:

الشرط إن كان عدمياً فوجود المشروط في أول زمن عدم ذلك الأمر، وإن

---

(١) وقع في الأصل الباب الثالث، والذي يقتضيه المقام ما أثبته.

(٢) انظر: كشف الأسرار (٢/١٩٢)، شرح تنقيح الفصول (ص٢٥٩)، البحر المحيط (٥/١٦٤).

كان وجودياً فإما أن لا يتصور وجوده إلا معه، فهذا يحصل المشروط فيه مقارناً لأول زمن وجوده، أو لا يتصور وجوده دفعة مثل الكلام والحركة، فهذا يحصل المشروط فيه عند حصول آخر أجزائه، إذ لا وجود لمجموعه تحقيقاً، وإنما أهل العرف يحكمون عليه بالوجود عند حصول آخر جزء منه.

وإن كان بحيث يصح دخوله دفعة وتتعاقب الأجزاء، فلا بد من حصوله دفعة؛ لأنه لا وجود له حقيقةً إلا بذلك، وحيث عدلنا عن ذلك فإنما كان للضرورة ولا ضرورة ههنا، هذا مقتضى البحث الأصولي إلا أن يقوم دليل شرعي على خلافه[1].

فرعان:

* **الأول**: الشرطان إذا دخلا على جزاءٍ واحدٍ فإن كان على الجمع كقوله: (إن فعلتِ كذا وكذا فأنتِ طالقٌ)، فلا يحصل المشروط إلا بعد حصولهما، وإن كان على البدل ـ بحرف (أو) ـ كان كل واحدٍ منهما كافياً.

* **الثاني**: دخول الشرط الواحد على المشروطين إن كان على الجمع، فمقتضاه حصولهما عند وجوده، وإن كان على البدل كان مقتضاه حصول أحدهما والقائل يُعيِّن[2].

* المسألة الثالثة:

الشرط الداخل على الجمل يرجع إليهما عند الشافعي وأبي حنيفة[3]، وقال

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٥/٢٠٤٠)، الإبهاج (١/٣٧٨)، المعتمد (١/٢٤٠).

(٢) انظر: الإحكام للآمدي (٢/٣١٠)، نهاية الوصول (٤/١٥٨٤)، المعتمد (١/٢٤٠ ـ ٢٤١).

(٣) وقد مرَّ سابقاً أنَّ أبا حنيفة خالف في الاستثناء فرأى أنه يعود على الجملة الأخيرة، والفرق هنا أن الشروط اللغوية أسبابٌ والسبب يتضمن الحِكم والمقاصد فيتعين عموم تعلقه بجميع الجمل=

بعض الأدباء: يختص بالمجاور له[١].

والمختار: التوقف، كمسألة الاستثناء، قلت: وينبغي أن يفصل بين الجمل المتعلقة بعضها ببعض وبين غيرها كما مرَّ، وكلامه في الجواب عن حجة أبي حنيفة ثَمَّ يدل على أنَّ بعض الحنفية أو كلهم يمنع ما نُقِلَ عن أبي حنيفة ههنا، فإنَّه قال: الأصوب لهم منع ذلك.

خاتمة:

اتفقوا على أنه يجب اتصال الشرط بالكلام ودليله ما مرَّ في الاستثناء، وعلى أنه يحسُنُ التقييد بشرط يكون الخارج به أكثر من الباقي وإن اختلفوا في الاستثناء، وعلى جواز تقديم الشرط وتأخيره، وإنما النزاع في الأولى، والأشبه التقديم خلافاً للفرَّاء؛ لأن الشرط رتبته التقديم وما استحقه طبعاً استحقه وضعاً، قلت: وهذه الأمور ما عدا الأخير تجيء في التقييد بالصفة فإنها شرطٌ في الحقيقة.



= تكثيراً لتلك المصلحة بخلاف الاستثناء فهو إخراج ما ليس بمراد. انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٢١٤).

(١) انظر: نفائس الأصول (٥/٢٠٥٦)، نهاية السول (ص٢٠٦)، المساعد على تسهيل الفوائد لابن عقيل (١/٥٧٤).

الباب [الثالث][1]

في التخصيص بالغاية والصفة

وغاية كل شيء منتهاه وطرفه، وألفاظها: (حتى) و(إلى)، وهذا يقتضي أن يكون الحكم فيما وراء الغاية بخلاف ما قبلها، وإلا لم تكن الغايةُ غايةً[2].

والأولى أن يقال: هذا حقٌّ فيما تكون الغاية فيه منفصلة عن الغاية بمفصلٍ محسوس كما مرَّ في باب الحروف، وقد طوَّلَ الشيخ بإعادته.

فرع:

يجوز أن يكون للحكم الواحد غايتان[3] كما لو قيل: (لا تقربوهن حتى يطهرن ويغتسلن) والغاية في الحقيقة في الأخيرة، والأولى سميت غاية لقربها منها.

وأما الصفة فإنْ كانت مذكورة عقيب شيء واحدٍ، فلا شك في عودها إليه، وكذا إن كانا شيئين وأحدهما متعلقاً بالآخر كقوله: (أكرم العرب والعجم

---

(١) ما بين المعقوفتين غير موجود بالأصل أثبته لأن السياق يقتضيه.

(٢) انظر: أصول السرخسي (١/١٣٠)، نفائس الأصول (٥/٢٠٦٢)، الإحكام للآمدي (٢/٣١٢).

(٣) إما على البدل نحو قولك: (اضرب زيداً أبداً حتى يدخل الدار أو حتى تسلم على زيد) فأيّهما فعل سقط وجوب الضرب، وإما على الجمع نحو قولك: (اضرب بني تميم أبداً حتى يدخلوا الدار وحتى يسلموا على زيد) فيصير الفعل الثاني هو الغاية. انظر: البحر المحيط (٤/٤٦٠)، المعتمد (١/٢٤٠).

المؤمنين)، وإن استقلا عادت إلى الأخير كقوله: (أكرم العرب وجالس العجم الزهاد)، وللبحث فيه مجال كما في الاستثناء.






القول في التخصيص بالأدلة المنفصلة
وهي العقل والحس والدلائل السمعية المستقلة



أما العقل: فمنهم من نازع في تخصيص العموم به ولا نزاع في المعنىٰ؛ لأن اللفظ لما دلَّ علىٰ ثبوت الحكم في جميع الصور والعقل منع منه في بعضها، فإما أن نرجح موجب العقل وهو المراد بتخصيص العموم به، أو نثبت موجبهما وهو محال، أو نرجح النقل وهو باطلٌ؛ لأن العقل أصل النقل، فالقدح في الأصل قدحٌ في الفرع.

ثم قد يُعلم التخصيص ضرورةً كقوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرعد: ١٦] فإنَّه ليس خالقاً نفسه، أو نظراً كقولنا: الصبي والمجنون غير مرادين من خطاب العبادات لعدم الفهم، نعم إنْ أريد بالمخصص الأمر الذي يؤثر في اختصاص اللفظ ببعض مسمياته، والعقل ليس كذلك، بل إرادة المتكلم والعقل دليل عليها؛ لكن علىٰ هذا التفسير لا يكون الكتاب مخصصاً بالكتاب ولا السنة بالسنة؛ لأن المخصص هي الإرادة لا تلك الألفاظ.

فإن قلت: هل يجوز أن يكون العقل ناسخاً؟

قلت: نعم فإنَّ من سقطت رجلاه سقط عنه فرض الغسل، وإنما عُرف ذلك بالعقل.

وأما الحس فنحو قوله تعالىٰ: ﴿وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [النمل: ٢٣]، فإنه لم يكن شيء من العرش والكرسي والسماء في يدها[1].

---

(١) انظر: الفصول (١/١٤٦)، التلخيص (٢/١٠٠)، التمهيد (٢/١٠١).

وأما الأدلة السمعية المستقلة، ففيها فصلان:

الفصل الأول

في تخصيص المقطوع بالمقطوع وتخصيص الكتاب بالسنة المتواترة وبالعكس

وكل واحدٍ بمثله جائزٌ، خلافاً لبعض فقهائنا في السنة بالكتاب[1]؛ لأن العمل بمقتضى العام والخاص محال، وتركهما باطلٌ، وترجيح العام خلاف الإجماع، فلم يبق إلا تقديم الخاص قولاً كانت السنة المتواترة أو فعلاً[2].

إذ خصصوا آية الميراث بقوله ﷺ: «القاتل لا يرث»[3]، و«لا يتوارث أهل ملتين»[4]، وخصصوا آية الجلد بما تواتر عنه ﷺ من [جلد][5] المحصن.

وقال بعض الظاهرية: لا يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب؛ لأن البيان

---

(١) انظر: التبصرة (ص١٣٦)، البرهان (١/١٥٦).

(٢) ونقل الآمدي وصفي الدين الهندي الاتفاق على ذلك، انظر: نفائس الأصول (٥/٢٠٧٦)، التلخيص (٢/٩٩)، الإحكام (٢/٣١٨)، التحصيل (١/٣٨٧)، نهاية الوصول (٤/١٦١١)، الإبهاج (٢/١٦٩).

(٣) أخرجه الترمذي (٣/٤٩٦)، برقم: ٢١٠٩، وابن ماجه (٢/٨٨٣)، برقم: ٢٦٤٥، والنسائي في السنن الكبرى (٦/١٢١) توريث القاتل، برقم: ٦٣٣٥، وهو ضعيف. انظر التلخيص الحبير (٣/١٩٢).

(٤) أخرجه أبو داوود (٣/١٢٥)، برقم: ٢٩١١، بلفظ: «لا يتوارث أهل ملتين شتى»، والترمذي (٣/٤٩٦)، وابن ماجه (٢/٩١٢)، برقم: ٢٧٣١، والحاكم (٢/٢٦٢) برقم: ٢٩٤٤، وهو حديث حسن، انظر البدر المنير (٧/٢٢٤).

(٥) ولعل الصواب رَجْم.

موكولٌ إلىٰ الرسول ﷺ بقوله تعالىٰ: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، قلنا: إذا تلا آية التخصيص فقد بيَّن، أو بحمله علىٰ البلاغ ليتناول جميع ما أُنزِل، قلت: وهذا القائل قياس مذهبه ودليله يقتضي أن لا يجوز نسخ السنة بالكتاب.

فإن قلت: لِمَ لا يكون ترك العمل بالعام من الكتاب بالخاص بطريق النسخ في البعض؟ قلت: كلُّ من جوَّز ذلك جوَّز التخصيص بل أولىٰ.

❁ المسألة الثانية:

يجوز تخصيصهما بالإجماع، إذ خصصوا آية الميراث بإجماعهم علىٰ أنَّ العبد لا يرث، وآية الجلد بإجماعهم علىٰ أنَّ العبد كالأمة في تشطير الجلد، ولا يجوز تخصيص الإجماع بهما باتفاق، وإلا كان إجماعهم علىٰ حكم العام مع سبق المخصص خطأً، وهو غير جائزٍ عليهم(١).

❁ المسألة الثالثة: في تخصيصهما بفعل الرسول ﷺ:

والتحقيق فيه إنْ كان العام يتناوله ﷺ كان فعله مخصصاً في حقه، أما في حق غيره فلا، إلا أن يقوم دليل علىٰ أنَّ حكم غيره كحكمه، وإن تناول الأمة فقط ففعله لا يكون مخصصاً لخطاب غيره إلا أن يقوم دليل علىٰ أن حكم الأمة مثل حكمه.

واحتج المانع مطلقاً:

بأنَّ المخصص للعام ليس إلا قوله تعالىٰ: ﴿فَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام: ١٥٣]، وهو أعم من عامٍ يدل علىٰ بعض الأشياء، فالتخصيص بالفعل يكون تقديماً للعام علىٰ

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٢٠٧٩/٥)، العدة (٥٧٨/٢)، الواضح (٣٩٦/٣).




الخاص ولا يجوز، قلنا: بل قوله تعالى: ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾ مع الفعل أخص من العام الذي يمتنع تخصيصه بالفعل[1].

❁ **المسألة الرابعة:**

فعل ما يخالف العموم بحضرة الرسول ﷺ من غير إنكار منه تخصيصٌ في حق الفاعل، وكذا في حق غيره[2] إنْ ثبت أنَّ حكمه في الواحد حكمٌ في الكل[3].



(١) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٢١٠)، بيان المختصر (٢/٣٢٦)، التمهيد (٢/١١٦).

(٢) انظر: الردود والنقود للبابرتي (٢/٢٦٧).

(٣) انظر: بديع النظام (٢/٤٨١)، الإحكام للآمدي (٢/٣٣١)، نهاية الوصول (٤/١٦٧٥)، أصول الفقه لابن مفلح (٣/٩٦٩).

الفصل الثاني
في تخصيص المقطوع بالمظنون

فيجوز عند الشافعي وأبي حنيفة ومالك تخصيص الكتاب بخبر الواحد، ومنع منه قومٌ مطلقاً، والقاضي توقف.

وقال عيسىٰ بن أبان: إنْ كان قد خُصَّ قبل ذلك بمقطوع جاز.

وقال الكرخي: لا يجوز إلا إذا كان قد خُصَّ بدليلٍ منفصلٍ.

قلت: ولم يذكر الخبر المتواتر بالآحاد، والأقرب أنَّه كالكتاب لكونه مقطوعاً بمظنون[1].

لنا: خبر الواحد أيضاً حجة كما يأتي، ولا يمكن العمل بهما ولا تركهما، وترجيح العام إلغاءٌ للخاص بالكلية بخلاف العكس.

وأما جمهور الأصحاب فاعتمدوا إجماع الصحابة علىٰ تخصيص آية المواريث بما رواه الصديق رضي الله عنه «نحن معاشر الأنبياء لا نورث»[2]

وخصصوا ﴿فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾ [النساء: ١١] بخبر محمد بن مَسْلَمة والمغيرة بن شعبة أنَّه ﷺ «جعل للجدة السدس»[3] فعندما تعول المسألة ينقص حقهن

(١) انظر: نفائس الأصول (٢٠٥٩/٥)، التبصرة (ص١٣٢)، العدة (٥٥٠/٢).

(٢) أخرجه البخاري (٧٩/٤)، برقم: ٣٠٩٣، ومسلم (١٣٧٩/٣)، برقم: ١٧٥٨.

(٣) أخرجه أبو داوود (١٢٢/٣)، برقم: ٢٨٩٥، والنسائي في السنن الكبرىٰ (١١١/٦)، برقم: ٦٣٠٤، وإسناده ضعيف. انظر التلخيص الحبير (١٨٧/٣).




عن الثلثين.

وخصصوا ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] بخبر أبي سعيد في المنع من بيع الدرهم بالدرهمين(١)،

وخصصوا ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] بخبر أبي هريرة في المنع من نكاح المرأة على عمتها وخالتها وبنت أختها وبنت أخيها(٢).

ولك أن تقول: إنْ كانوا قد أجمعوا على تخصيص هذه العمومات، فلِمَ لا يكون الإجماع هو المخصص؟، وإنْ لم يجمعوا فقد سقط هذا الدليل، فإن قلت: لا بد لهم من مستند، قلت: نعم، فلِمَ قلت إنَّهُ هذه الأخبارُ؟ إذ ربَّ إجماعٍ خَفَيَ مُسْتَنَدُهُ، أو لعلها كانت عندهم متواترة.

وحجة المانعين:

أنَّ عمر رضي الله عنه ردَّ خبر فاطمة بنت قيس وقال: (لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري لعلها نسيت أو كذبت)(٣)، ولم يُنكر عليه فكان إجماعاً.

وقوله ﷺ: «إذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فإنْ وافقه فاقبلوه وإن خالفه فردوه»(٤).

ولأن المقطوع لا يُترك بالمظنون، وهو مأخذ عيسى والكرخي، فإذا كان

---

(١) أخرجه مسلم (١٢٠٩/٣)، برقم: ١٥٨٥.

(٢) رواه مسلم (١٠٢٩/٢)، برقم: ١٤٠٨.

(٣) أخرجه مسلم (١١١٨/٢)، برقم: ١٤٨٠.

(٤) روي هذا الحديث من طرق متعددة وبألفاظ مختلفة، كلها ضعيفة، انظر تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج لابن الملقن (ص٣٠)، الفوائد المجموعة للشوكاني (ص٢٩١).

قد خُصَّ كما قالا صار مجازاً عندهما، فتصير دلالته مظنونة ومتنه مقطوعٌ به، وخبر الواحد بالعكس فيعتدلا. ولأنه لا يجوز به النسخ، وهو تخصيص في الأزمان فكذا في الأعيان.

والجواب عن الأول: أنَّ كلام عمر دليل على اتهامه إياها وعدم هذه التهمة عندنا شرطٌ، فهو أولى أن يكون حجةً لنا لاعتذاره بذلك، ولو لم يجز التخصيص به لما اعتذر.

وأما الثاني: فيقتضي أن لا يجوز بالسنة المتواترة أيضاً.

فإن أُجيب بأنَّ ما يقتضي التخصيص لا يكون مخالفاً كان جواباً لنا.

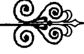
وأما الثالث: فباطلٌ بالبراءة الأصلية، فإنَّها يقين ويجوز رفعها بخبر الواحد، ثم لا نُسلِّمُ التفاوت، فإنَّ العام وإن كان مقطوعاً في متنه فهو مظنون في دلالته، وخبر الواحد بالعكس فاعتدلا.

الثاني: أن وجوب العمل بالمظنون مقطوع به إذ التقدير أنَّ الله تعالى قال: مهما حصل في قلوبكم ظن صدق الراوي فاقطعوا أنَّ حكمي كما روى، فلا نسلم التفاوت على هذا التقدير.

وأما الرابع: فقد اعتمد الأصوليون فيه على إجماع الصحابة على قبوله في التخصيص ورده في النسخ، ونحن بيَّنَّا أنَّ ما اعتمدوا عليه في التخصيص بخبر الواحد ضعيف، فلا جواب إلا بأنَّ التخصيص أهون من النسخ.

❊ المسألة الثانية: في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالقياس:

والذاهبون إليه بخبر الواحد قالوا به ههنا على ما أطلق وفصَّل، غير أن

الشيخ لم يحكِ عن عيسىٰ اشتراط كونه خُصَّ أولاً بمقطوع بل أطلق، ولا فرق بل ههنا أولىٰ لا سيَّما إذا كان أصل القياس خبر واحد، وساعدنا الأشعري وأبو الحسين، وأبو هاشم أخيراً ومنع منه أولاً، والجبائي مطلقاً[1].

وقال الغزالي: إن تفاوت العام والقياس في إفادة الظن رجحنا الأقوىٰ وإلا توقفنا، ومذهب القاضي وإمام الحرمين التوقف[2]، وهذا فيه مشاركة للقول بالتخصيص من وجه وهو سقوط الحجة بالعام إلا أنه يفارقه من حيث أنَّ الواقف لا يجزم بشيء.

وقال ابن سريج وكثير من فقهائنا: يجوز بالقياس الجلي دون الخفي، ثم قيل: الجلي قياس المعنىٰ والخفي قياس الشبه، وقيل: الجلي ما أومأ النص فيه إلىٰ علة الحكم كقوله ﷺ: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»[3] فإنَّه يُفهم من ذلك التعليل بتشويش الفكر، فيتعدىٰ إلىٰ الجائع والحاقن.

وقال الإصطخري: الجلي ما لو قضىٰ القاضي بخلافه لنُقِضَ.

لنا: أنَّ القياس دليل كما يأتي والتقرير ما مرَّ.

وحجة المانعين:

أنَّ المعلوم لا يُتركُ بالمظنون.

ولأن القياس فرع النصِّ فلا يُترك النصُّ لأجله.

---

(١) انظر: الفصول (١/٢١١)، التلخيص (٢/١١٧)، العدة (٢/٥٥٩)، المعتمد (٢/٢٧٥).

(٢) انظر: التقريب والإرشاد (٣/١٩٤)، البرهان (١/١٥٧)، المستصفىٰ (ص٢٥٢).

(٣) أخرجه البخاري (٩/٦٥)، برقم: ٧١٥٨، ومسلم (٣/١٣٤٢)، برقم: ١٧١٧.

ولأن حديث معاذ دلَّ علىٰ أنَّه لا يجوز الاجتهاد إلا بعد فقدان الحكم في الكتاب والسنة.

ولأن الأمة أجمعت علىٰ أنَّ شرط القياس أن لا يخالف النص.

ولأنه لا يجوز النسخ به فكذا التخصيص.

والجواب عن الأول والأخير: قد تقدم.

وعن الثاني: أنَّ القياس المخصِّص فرعٌ لنصٍّ آخر، فإن قلت: فحينئذٍ يحتاج إلىٰ مقدمات في دلالة أصله، ومقدمات في دلالته فيكون العموم أظهر، قلت: قد تكون دلالة بعض العمومات أقوىٰ وأقل مقدمات من عموم آخر، وحينئذٍ يظهر أنَّ الحق ما قاله الغزالي.

وعن الثالث: إنْ اقتضىٰ حديث معاذٍ ذلك فليقتضِ في السنة المتواترة ولا شك في فساده. وعن الرابع: إن عنيت بالمخالفة رفع جميع ما اقتضاه النص فحقٌ، وإنْ عنيت رفع بعض ما اقتضاه فلِمَ لا يجوز؟ وهذا عين النزاع.

تنبيه:

نسبة قياس الكتاب إلىٰ عمومه أو عموم السنة المتواترة علىٰ حدٍ سواء، وكذا قياس هذه النسبة إلىٰ عمومها أو عموم الكتاب، وكذا نسبة قياس خبر الواحد إلىٰ عموم الخلاف جارٍ في الكل، أما قياس خبر الواحد إذا عارضه عموم الكتاب أو السنة المتواترة، فيجب أن يكون تجويزه أبعد.

❁ المسألة الثالثة: هل يجوز التخصيص بالمفهوم؟

إذا قلنا إنه حجة مع أنه يمكن أن يقال: إنما رجحنا الخاص؛ لأن دلالته




أقوىٰ والمفهوم غير منطوقٍ، فلا نسلم له هذه القوة، والأشبه أنَّه لا يجوز[١].

قلت: وعندي أنه أولىٰ من التخصيص بالقياس لا سيَّما القياس الخفي[٢].



(١) وهو اختيار الرازي في المنتخب. انظر: المنتخب للرازي (ص٣٠٦).

(٢) انظر: نفائس الأصول (٢١١١/٥)، الإحكام (٣٢٨/٢)، البحر المحيط (٥٠٤/٤).

القول في بناء العام على الخاص

فنقول إن وردا معاً فيجب تخصيص العام بالخاص، قلت: وقد ادعى فيه الشيخ الإجماع في باب الترجيح مما يأتي[1]، ولعله يريد بين الإمامين وهو الأقرب، فإنَّه قال ههنا: ومنهم من قال ذلك القدر من العام يصير معارضاً للخاص[2].

لنا: دلالة الخاص أقوى فإنه لا يجوز أن يطلقه ولا يريد مدلوله، والعام يجوز أن يطلقه ويريد به الخاص.

ولأن السيد إذا قال لعبده: (اشترِ كل لحمٍ في السوق) (لا تشتري لحم البقر) فُهِم إخراجه من الأول.

ولأن إجراء العام على عمومه يُوجب إلغاء الخاص.

فإنْ قلت: إذا قال ﷺ: (في الخيل زكاة) مثلاً، وقال عقيبه: (لا زكاة في الذكور) هلَّا حملتم الأول على التطوع والثاني على نفي الوجوب، وهذا وإنْ كان مجازاً فالتخصيص أيضاً مجازٌ، فلِمَ رجحتموه؟.

قلنا: إنْ فرضنا الكلام فيما إذا قال: أوجبتُ، اندفع السؤال، وإنْ لم نفرض فنقول: ما صرنا إليه إخراج للبعض بدليل تناولهم، ولو حملنا العام على التطوع نكون قد أخرجنا الكل عن الوجوب من غير دليلٍ يتناولهم.

---

(١) انظر: المحصول (٥/٤٢٨).

(٢) انظر: نفائس الأصول (٥/٢١٢٠)، نهاية الوصول (٤/١٦٤٤)، العدة (٢/٦١٥)، المعتمد (١/٢٥٦).




قلت وأيضاً: قد تقرر أنَّ التخصيص أولى من المجاز؛ لأن استعماله فيما بقي حقيقةٌ لا مجاز.

أما إنْ تأخر الخاص إلى وقت العمل بالعام كان بياناً عند من يُجوِّزُ تأخير البيان، وإن ورد بعد حضور وقت العمل كان نسخاً، إذ البيان لا يتأخرُ عن وقت الحاجة، وبياناً لمراد المتكلم فيما بعد دون ما قبل، وإنْ تأخر العام وجب التخصيص أيضاً عند الشافعي وأبي الحسين، وهو المختار والدليل ما مرَّ.

وعند أبي حنيفة والقاضي عبدالجبار يكون الثاني ناسخاً كما لو تأخر الخاص، ولقول ابن عباسٍ رضي الله عنهما: (كنَّا نأخذ بالأحدث فالأحدث)[1]؛ ولأن قوله: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] كقوله: اقتل زيداً وعمرواً وخالداً، ولو قال ذلك بعد ما قال: لا تقتل زيداً كان ناسخاً.

ثم قال الشيخ: واحتج ابن العارض[2] على التوقف بأنَّ كل واحدٍ منهما أعمُّ من الآخر من وجه إذ يتناول الأول ما لم يتناوله الثاني من الأوقات، ودخل في العام ما لم يدخل في الأول من الأشخاص، فوجب التوقف والرجوع إلى الترجيح كما في كل خطابين هذا شأنهما، قلت: وهذا رجلٌ لم يذكره ولا مذهبه.

والجواب عن الأول: إنما عُمِلَ بالخاص لئلا يُلغى.

(١) أخرجه في الموطأ (ص١٢٦)، برقم: ٣٦٠.

(٢) قال السبكي: (وابن العارض هذا بالعين المهملة بعدها ألف ثم راء ثم ضاد معجمة، واسمه الحسين بن عيسى، معتزلي قدري، له كتاب في أصول الفقه سماه (النكت)، ورأيت عبارته تشابه عبارة المحصول، فعلمت أن الإمام كان كثير المراجعة له، وقد انتخب ابن الصلاح هذا الكتاب، ووقفت عليه بخط ابن الصلاح، وكتبت منه فوائد، وقد وهم القرافي فظن أن ابن العارض وقع في "المحصول" مصحفاً، قال: (وإنما هو ابن القاص، بالقاف والصاد المهملة المشددة، وهو الشيخ أبو العباس أحد أئمة أصحاب الشافعي). هذا كلام القرافي، وهو وهمٌ). الإبهاج (١٦٨/٢).




وعن الثاني: أنَّه قول صحابي وهو ضعيف الدلالة، فيحمل على ما إذا كان الأحدث خاصاً.

وعن الثالث: أنَّ المفصل خاصٌ أيضاً فتناقضا، والعام لا يناقض الخاص، إذ يجوز أنه لم يُرِد ذلك الخاص، فوجب الجمع بينهما.

وأما ابن العارض فإنَّما يصح له ما ذكر أنْ لو كان المتقدم نهياً حتى يعم جميع الأوقات، فإنَّ الأمر لا يقتضي التكرار، قلت: وهذا تسامحٌ منه وإلا فالنهي لا يقتضي عنده التكرار كالأمر كما مرَّ.

أما إنْ لم يعرف التاريخ فكذلك عند الشافعي، إذ الخاص عنده مقدمٌ على كلِّ تقدير، والمجهول تاريخه لا يخرج عن هذه التقادير، هذا عمدة أصحابنا وهو ضعيفٌ، قالوا: ولأن العموم يُخصُّ بالقياس مطلقاً، فبخبر الواحد أولى وهو ضعيفٌ أيضاً.

أما الأول: فلأنه يجوز أنْ يكون الخاص وروده ناسخاً كما مرَّ وحينئذٍ لا يجوز تقديمه على العام إنْ كان مقطوعاً والخاص مظنوناً؛ لأن المقطوع لا يُنسخُ بالمظنون.

قلت أنا: هذا وإنْ كان محتملاً ولكنَّ الخبر متى احتمل النسخ والتخصيص كان حمله على التخصيص أولى كما عُرِف فيجب الحمل عليه، ولا يقدح هذا لاحتماله فاعرفه.

وأما الثاني: فالقياس لا بد له من أصل، وعندنا أنَّ ذلك الأصل إذا تقدم على العام لم يجُز القياس عليه، فكذا إذا جُهِلَ.

قلت: وهذا مناقضٌ لقول أصحابنا: إنه يجوز تخصيص العام بالقياس

مطلقاً، فلعله يريد عند الخصم لا يجوز، فلا يصح الاستدلال عليه به.

قال الشيخ: والمعتمد اتفاق فقهاء الأمصار في هذه الأعصار على تخصيص الأعم بالأخص عند عدم العلم بالتاريخ، قلت: وسبب اتفاقهم ما ذكره الأصحاب مع ما ذكرته.

ولا نظر إلى خلاف ابن عمر رضي الله عنهما حيث لم يخص قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ﴾ [النساء: ٢٣].

بقوله ﷺ: «لا تحرِّمُ الرضعة ولا الرضعتان»[1]، وقوله: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلۡمُشۡرِكَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٢١] بقوله: ﴿وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ [المائدة: ٥] حين حرَّم نكاح النصرانية، فإنَّا ادعينا إجماعهم في هذه الأعصار ولعله امتنع لدليلٍ رآه.

وأما أبو حنيفة فتوقف وقال: يرجع إلى غيرهما أو يرجح أحدهما، وهو سديدٌ على أصله، إذ يجوز وروده متقدماً فيكون منسوخاً، ويجوز متأخراً ويكون ناسخاً مردوداً إذا كان ظنياً والعام قطعي فوجب التوقف.

ثم الترجيح عندهم إما بأن تتفق الأمة على العمل بأحدها أو أكثرها مع عيبهم على من خالفهم، كعملهم بخبر أبي سعيد، وعيبهم على ابن عباس حين نفى الربا في النقد أو تكون الرواية لأحدهما أشهر، وهذه الثلاثة ذكرها عيسى ابن أبان.

قال أبو عبد الله البصري: وكذا إذا تضمَّن أحدهما حكماً شرعياً، أو كان أحدهما بياناً للآخر بالاتفاق كاتفاقهم على أنَّ قوله ﷺ: «لا قطع إلا في ثمن

(١) أخرجه مسلم (٢/١٠٧٤)، برقم: ١٤٥١.

المِجَنِّ»[1] بيانٌ لآية السرقة[2].

قال أبو الحسين: وهذه الأمور أمارة على تأخره إذ لو كان متقدماً منسوخاً لما كان شيءٌ من الثلاثة الأُوَل ولما اتفقوا على كونه بياناً لناسخه، وكون الحكم غير شرعي يدل على مصاحبة العقل وكونه شرعياً يدل على تأخره، وهذا الوجه ضعيفٌ[3].

قلت: ولعله يريد أنَّ دلالة الشرعي وغير الشرعي على التقدم ضعيفٌ.



(١) أخرجه البخاري (١٦١/٨)، برقم: ٦٧٩٢، ومسلم (١٣١٣/٣)، برقم: ١٦٨٥.
(٢) انظر: المعتمد (٢٦٢/١).
(٣) المعتمد (٢٦٢/١).

القول فيما ظُنَّ أنَّه من مخصصات العموم

❁ **المسألة الأولى:**

إن كان الجواب مساوياً للسؤال فلا إشكال في جوازه، وإن كان أخصَّ منه فإنَّما يجوز بثلاثة شروط:

١ ـ أن يكون ما ذُكِرَ تنبيهاً على ما لم يُذكر.

٢ ـ وأن يكون السائل من أهل الاجتهاد.

٣ ـ وأن لا يفوِّت المصلحة باشتغاله بالاجتهاد.

وإن كان أعم وهو غير مستقل قطعاً كقوله ﷺ: «فلا إذنْ»[(١)] لما سئل عن بيع الرطب بالتمر، وقيل له أنه ينقص إذا جفَّ، أو عرفاً كقولك: (والله لا أكلت) في جواب من قال: (كل عندي)، فلا شك أنَّ العبرة فيهما بخصوص السبب لا بعموم اللفظ وكان السبب ملفوظاً به[(٢)].

وإن استقلَّ وكان أعم في غير ما سئل عنه كقوله ﷺ: «الماء طهورٌ لا ينجسه شيء»[(٣)] لما سئل عن بئر بُضاعة، فعند المزني وأبي ثور أنَّ العبرة بخصوص

---

(١) أخرجه أبو داوود (٣/٢٥١)، برقم: ٣٣٥٩، والترمذي (٣/٥٢٠)، برقم: ١٢٢٥، والنسائي (٧/٢٦٨)، برقم: ٤٥٤٥، وابن ماجه (٢/٧٦١)، برقم: ٢٢٦٤، وضعفه بعضهم. انظر نصب الراية (٤/٤١).

(٢) انظر: كشف الأسرار (٢/٢٦٦)، الإحكام (٢/٢٣٧)، روضة الناظر (٢/٣٥).

(٣) أخرجه أحمد (١٧/٣٥٨) برقم: ١١٢٥٧، وأبو داوود (١/١٧)، برقم: ٦٦، والترمذي=

السبب ، قال إمام الحرمين: وهو الذي صح عن الشافعي[1] ، والحق أن العبرة بعموم اللفظ إذ لا منافاة بين عمومه وخصوص السبب.

فإنه لو قال: احملوا اللفظ على عمومه لجاز ضرورةً ، وإذا انتفت المنافاة وجب الجريُ على موجب اللفظ ؛ ولأن الأمة مجمعةٌ على تعميم آية اللعان والظهار والسرقة وغيرها ، وعلى أنها نزلت في قومٍ معينين ولم يقل أحدٌ أنه خلاف الأصل.

واحتج المخالف:

بأنَّ الجواب بيانٌ لما سُأل عنه فلا يزاد عليه ، إذ لو كان بياناً لواقعة أخرى لم يتأخر عنها ، قلنا: فاقصروا الحكم على ذلك السائل وفي ذلك الزمان والمكان ، ثم لِمَ لا يكون السؤال الخاص سبباً للبيان العام؟

وبعد هذا فلا شك أنَّ دلالة الجواب على موضع السؤال أقوى منه في غيره ، وهذا يصلح أن يكون من المرجحات.

❁ المسألة الثانية:

لا يجوز تخصيص العموم بمذهب الراوي وهو قول الشافعي ، خلافاً لعيسى ابن أبان ، فإنَّه خصَّ خبر أبي هريرة في غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً[2] بمذهب

= (٩٥/١) ، برقم: ٦٦ ، وقال: هذا حديث حسن ، والنسائي (١٧٤/١) ، برقم: ٣٢٦.

(١) ومع أن الرازي نقل هذه النسبة عن إمام الحرمين ، إلا أنه كشف عن عدم صحتها وأثبت أن الشافعي نصَّ على أن السبب لا أثر له ، وأنهم وهموا في نسبة هذا القول للشافعي. انظر: البرهان (١٣٤/١) ، مناقب الشافعي للرازي (ص١٧٠) ، نهاية السول (ص٢١٩).

(٢) أخرجه مسلم (٢٣٤/١) ، برقم: ٢٧٩.

أبي هريرة[1].

وقيل: إنْ وُجد خبرٌ يقتضي تخصيصه أو وُجِدَ في الأصول ما يقتضيه لم يُخصَّ وإلا خُصَّ.

لنا: لا يجوز أن يُظنَّ بالراوي أنه خالف الخبر لمجرد الهوىٰ، ولا أنَّه علِم أنَّ المراد منه الخصوص بدليلٍ قاطعٍ، إذ لو كان كذلك لبيَّنه إزالةً للتهمة عن نفسه والشبهة عن غيره، فتعيَّن أنه تركه لدليلٍ ظنه أقوىٰ، ولكن يجوز أن يكون خطأً، ويجوز أن يكون صواباً، فوجب التساقط والرجوع إلىٰ موجب اللفظ، قالوا: لو كان تركه لدليل محتمل لوجب بيانه لعين ما ذكرتم، فتعين أن يكون لدليلٍ قاطعٍ لاستحالة ما عداه.

قلنا: إنما يجب الذكر لمن ناظره فلعله لم يناظر أو ذكره ولم يُنْقل أو نُقِلَ وما اشتهر.

❁ المسألة الثالثة:

تخصيص العام بذكر بعضه غير جائزٍ كقوله ﷺ: «أيُّما إهابٍ دُبغَ فقد طَهُرَ»[2].

وقال في شاة ميمونة: «دباغها طهورها»[3] خلافاً لأبي ثور[4].

---

(١) انظر: التقريب والإرشاد (٣/٢١٥)، التبصرة (ص١٤٩)، التلخيص (٢/١٢٩).

(٢) أخرجه الترمذي (٤/٢٢١)، برقم: ١٧٢٨، وقال: (هذا حديث حسن صحيح والعمل علىٰ هذا عند أكثر أهل العلم)، والنسائي (٧/١٧٣)، برقم: ٤٢٤١، وابن ماجه (٢/١١٩٣)، برقم: ٣٦٠٩.

(٣) أصله في مسلم (١/٢٧٦)، برقم: ٣٦٣، وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير (١١/١٧٦) برقم: ١١٤١١، والبزار في مسنده (١١/٣٧٣) برقم: ٥٢٠٣.

(٤) انظر: بديع النظام (٢/٤٧٨)، نفائس الأصول (٥/٢١٤١)، التمهيد (٢/١٧٥).




لنا: المخصص للعام لا بد أن ينافيه ولا منافاة بين الشيء وبعضه.

قال: لكن تخصيص البعض بالذكر يدل على نفيه عما عداه، قلنا: نحن لا نقول بدليل الخطاب وإن سلمناه فالعموم أولى من المفهوم كما مرَّ.

قلت: هذا الجواب منه بناءً على ما اختاره في دليل الخطاب والتخصيص بالمفهوم، أما من يقول بهما فلا يمكنه هذا الجواب، فيمكن أن يُجعل هذا من مفهوم الاسم ولا حجة فيه، فإنَّ قوله: دباغ شاة ميمونة مثل قوله: أكرم عبد الله علماً.

❁ المسألة الرابعة:

اختلفوا في التخصيص بالعادات، والحق أنَّ العادة إنْ عرف وجودها في زمن النبي ﷺ مع تقريرهم عليها صح ولكنه في الحقيقة بالتقرير، وإن عرف عرفها بفعل الناس لا تكون حجة على الشرع إلا أن يجمعوا، وحينئذٍ يكون الإجماع هو المخصص، وإنْ لم يعلم شيئاً منهما فهما محتملان، ومع الاحتمال لا يجوز القطع بالتخصيص(١).

❁ المسألة الخامسة:

كونه مُخَاطِباً لا يقتضي خروجه من الخطاب بلفظ الخبر إذ لا مانع من الدخول، أما الأمر الذي يكون خبراً كقوله: (من دخل داري أكرمته) فيشبه أن كونه أمراً قرينة مخصِّصة(٢).

(١) انظر: قواطع الأدلة (١/١٩٣)، نهاية الوصول (٥/١٧٥٨)، البحر المحيط (٤/٥١٩).
(٢) انظر: بديع النظام (٢/٤٦٦)، البرهان (١/١٣٠)، الفائق (١/٢٩٤)، الواضح (٣/١١٤).

❁ السادسة:

اللفظ المتناول لما يندرج فيه النبي والأمة يعمُّ الكُلَّ، ومنهم من قال: يختص بالأمة؛ لأن منصبه يقتضي أن يُفْرد، وهو باطلٌ إذ لا مانع من الدخول.

وقال الصيرفي: ما صُدِّر بأمر الرسول بتبليغه كقوله: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا﴾ [الأعراف: ١٥٨] يختصُّ بغيره[١].

❁ السابعة:

كونه كافراً لا يقتضي خروجه من العام كما مرَّ، وكذا كونه عبداً، فإنَّ الأصل عدم المانع، نعم ما شرطه أهلية المِلك لا يتحقق في حقه لفوات شرطه.

فإن قلت: وجوب خدمة السيد في كلِّ الأوقات مانعٌ، قلنا: إنما تجب الخدمة عليه أنْ لو تفرَّغ من واجب العبادة، فإن قلت: لِمَ عملتم بالدالِّ على وجوب العبادة، ولم تعملوا بالدالِّ على وجوب الخدمة؟ قلنا: لأن العبادات جاءت بألفاظ تخصها كآية الصوم والصلاة، والدالُّ على وجوب الخدمة في حكم العام، والخاص مقدمٌ[٢].

❁ الثامنة:

كون المتكلم قصد المدح أو الذم بلفظٍ عامٍ لا يخرجه عن عمومه، إذ لا

(١) ووافقه الحليمي في هذا التفصيل، واستنكره إمام الحرمين وعلل ذلك بأن أصل الخطاب من الله تعالى والرسول ﷺ مبلغٌ عن ربه عز وجل فلا معنى للتفرقة. انظر: البرهان (١/١٣١)، الإحكام (٢/٢٧٢)، البحر المحيط (٤/٢٥٧).

(٢) انظر: بديع النظام (٢/٤٦٣)، البرهان (١/١٢٧)، وأصول الفقه لابن مفلح (٢/٨٧١).

منافاة بينهما، فوجب الجري على موجب اللفظ خلافاً لبعض فقهائنا حتى أبطلوا بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ﴾ [التوبة: ٣٤] في وجوب الزكاة في الحلي(١).

❁ التاسعة:

عطف الخاصِّ على العام لا يقتضي تخصيص العام كقوله ﷺ: «لا يُقتلُ مؤمنٌ بكافرٍ ولا ذو عهدٍ في عهده»(٢).

قالت الحنفية: معناه: ولا ذو عهدٍ في عهده بكافر، والمراد به: الحربي إجماعاً، فيكون الكافر الأول هو الحربي تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه، وغرضهم إبطال تمسكنا بالحديث في أنَّ المسلم لا يُقتلُ بالذمي، قلنا: قوله ﷺ: «ولا ذو عهدٍ في عهده» كلامٌ تامٌ فلا حاجة إلى الإضمار، وإنما قال: «في عهده» لئلا يدخل فيه من نقض عهده.

سلمنا إضمار الكافر لكن لا نسلم الاتحاد في الكافر، فإنَّ مقتضى العطف مطلق الاشتراك لا الاشتراك من كل الوجوه(٣).

❁ العاشرة:

إذا تعقب العموم استثناء أو تقييد بصفة أو حكم وكان ذلك لا يتأتى إلا في بعض ما تناوله العموم، فهل يجب أن يكون المراد بالعموم ذلك البعض؟

(١) انظر: نفائس الأصول (١٩٢٠/٤)، الإحكام (٢٨٠/٢)، التمهيد (١٦٠/٢).
(٢) أخرجه البخاري (١٢/٩)، برقم: ٦٩١٥.
(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٢٢٢)، الإحكام (٢٥٨/٢)، التمهيد (١٧٢/٢).

منهم من قطع به وأباه القاضي عبد الجبار، ومنهم من توقف وهو المختار؛ لأنه ليس رعاية ظاهر العموم أولىٰ من رعاية ظاهر هذه الأشياء(١).

فالأول: كقوله تعالىٰ: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ﴾ إلىٰ قوله ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٦ - ٢٣٧]، والصغيرة والمجنونة لا يصح عفوهن، فهل يدخلون في لفظ النساء؟.

والثاني: كقوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ قال: ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق: ١] يعني الرغبة في مراجعتهن، وهذا لا يُتصوَّرُ في البائن.

والثالث: كقوله تعالىٰ: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ ثم قال: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فهذا حكمٌ آخر ولا يُتصوَّرُ في البائن أيضاً.



(١) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٢٢٣)، الفائق (١/٣٥٩)، نهاية السول (ص٢٢٢)، التمهيد (٢/١٦٧)، المعتمد (١/٢٨٣).

القسم الرابع
في حمل المطلق على المقيد

وذلك واجبٌ عند تماثل الحكمين واتحاد السبب؛ لأن المطلق جزء المقيد، فوجب الحمل عليه ليكون الآتي بالمقيد آتياً بمقتضى الدليلين بخلاف العكس[1].

فإن قيل: لا نسلِّمُ أنَّ المطلق جزء المقيد فإنَّهما ضدان، سلمنا ذلك لكنَّ المطلق مقتضاه المكنة من الإتيان بأيِّ فردٍ شاء، والتقييد ينافي هذه المكنة، فهلَّا حملتم المقيد على الندب؟

والجواب: المراد من المطلق نفس الحقيقة، ومن المقيد الحقيقة مع القيد، ولا شك أنَّ الأول جزء الثاني.

قوله: هما ضدان، قلنا: على ما فسرناه لا، بل إذا فسرت الإطلاق بكون اللفظ دالاً على الحقيقة الخالية عن القيود نعم، لكن فرقٌ بين شرط العدم وعدم الشرط، فإنَّ شرط الخلو عن القيد قيدٌ، فلا يمكن تفسير المطلق به.

أما المكنة من الخيرة فهذا ليس مدللاً عليه لفظاً، والقيد مدلول عليه لفظاً، فكانت المحافظة عليه أولى.

أما إنْ اختلف الحكمان كقوله: (آتوا الزكاة) (اعتقوا رقبة مؤمنة) فلا نزاع أنَّه لا يحمل أحدهما على الآخر، إذ لا عُلْقة بينهما.

---

(١) انظر: التقريب والإرشاد (٣٠٧/٣)، المستصفى (ص٢٦٢)، التحصيل (٤٠٧/١).

وإنْ تماثل الحكمان لكن اختلف السبب كتقييد رقبة القتل بالإيمان وإطلاقها في الظهار، فمن أصحابنا [من يقول][1] تقييد أحدهما تقييد للآخر لفظاً[2]؛ لأن القرآن كالكلمة الواحدة، ولهذا قيَّدنا الشهادة بالعدالة لما قيدت مرة، والخلف في سائر الصور، وهذا ضعيف، فإنَّه يجوز أن يقول الشارع أوجبت في الظهار كيف كان، وفي القتل مؤمنة، ولو اقتضى تقييده لفظاً لتناقض الكلام، والقرآن ليس كالكلمة الواحدة في كل شيء، وإلا تقيَّد كل عامٍ ومطلق بكلِّ خاصٍ ومقيد.

وأما الشهادة فإنَّما قيدت بالإجماع، ومذهب المحققين منَّا أنَّ التقييد بالقياس إن اقتضاه قياس لا أنَّه يجب التقييد، فعند انتظام القياس يتبين أن غير المقيد غير مراد.

وقالت الحنفية: لا يجوز تقييد هذا المطلق أصلاً؛ لأن النصَّ قد دلَّ على إجزاءِ أيِّ رقبةٍ كانت، فتقييده لفظاً باطلٌ، وتقييده بالقياس نسخٌ وهو ضعيف؛ لأنهم قد اعتبروا السلامة عن كثير من العيوب، فهلَّا كان نسخاً[3]؟

ثم عابه ما في الباب أنَّ المطلق كالعام، فإذا جاز تخصيص العام بالقياس فهذا أولى.

فرع:

من قال بالتقييد لفظاً ترك المطلق على حاله إذا قيد مثله في موضعين بقيدين متضادين كقوله تعالى في قضاء رمضان: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤] وأطلق ثم قيَّد في صوم التمتع بالتفريق، وقيَّد كفارة الظهار بالتتابع فليس تقييده بأحدهما أولى من الآخر، ومن قيَّده بالقياس اتَّبع ما يقتضيه أولى القياسين[4].

---

(١) ما بين المعقوفتين غير موجود في الأصل أثبته من المحصول. انظر: المحصول (١٤٤/٣).

(٢) ونقل الزركشي عن الماوردي والروياني إنه ظاهر مذهب الشافعي. انظر: البحر المحيط (١٤/٥).

(٣) انظر: الفصول (١/ ٢٢٢ ـ ٢٤٢)، أصول السرخسي (٢٦٩/١).

(٤) انظر: قواطع الأدلة (٢٢٩/١)، نهاية الوصول (١٧٨٦/٥)، العدة (٦٣٦/٢).

الكلام في المجمل والمبيَّن

والشيخ قد سماه القسم الرابع[1] وليس قبله ثلاثة هو رابعها إلا كتاب اللغات، والأوامر والنواهي والعموم والخصوص وليس هو من الأخير، فإنَّ فيه القسم الرابع قبله.

* النظر الأول في المجمل:

وهو في عرف الفقهاء: (ما أفاد شيئاً معيناً في نفسه من أشياء، واللفظ لا يُعيِّنُه) كقوله تعالىٰ: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وكذا القرء فإنَّه يفيد الحيض أو الطهر، بخلاف (اضرب رجلاً) فإنَّه أيَّ رجلٍ ضربه جاز فليس متعيناً في نفسه.

قلت: وقد سبق أنَّ رجلاً متعينٌ في نفسه ليس القائل ثَمَّ يعينه، فغرضه ها هنا إذا لم يرد منها نعته، فإن أراد فهو مجمل كما سيأتي.

وفيه مسائل:

* الأولى: في أقسامه:

والإجمال إنما يقع في اللفظ أو الفعل، إذ الدليل الشرعي منحصرٌ فيهما وفيما هو مستنبطٌ منهما وهو القياس، ولا يُتصور فيه الإجمال[2].

---

(١) وفي المحصول النوع الرابع ولعل الحموي اعتمد علىٰ نسخة ذكر فيها القسم الرابع. انظر: المحصول (١٤٩/٣).

(٢) انظر: المستصفىٰ (ص١٨٦)، التمهيد (٢٣٠/٢)، المعتمد (٢٩٢/١).

أما اللفظ فتارة يقع فيه حال استعماله في موضوعه كما إذا كان محتملاً لمسميات إما بحسب معنىً واحد وهو المتواطئ.

قلت: وثبوته في المتواطئ يؤكد ما ذكرته في (رجل)، أو لا بحسب معنىً واحد وهو المشترك، وتارة حال استعماله في بعض موضوعه كالعام المخصوص بصفة مجهولة، أو استثناء مجمل أو دليل منفصل مجهول.

والأول: كقوله تعالىٰ: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ﴾ [النساء: ٢٤] ولم ندرِ ما الإحصان.

والثاني: كقوله: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ١].

والثالث: كقوله: (أردت بالعام بعضه)، وتارة حال كونه مستعملاً لا في موضوعه ولا في بعض موضوعه كالأسماء الشرعية إذا خوطبنا بها قبل أن نعلم انتقالها إلىٰ مسمياتها، والأسماء التي علمنا خروجها عن حقائقها، والمجازات متكافئة بحسب اللفظ.

أما الفعل فمجرد وقوعه لا يدل علىٰ جهة وقوعه فهو مجملٌ إلا أن يقترن به ما يدل عليه كمواظبة الرسول ﷺ علىٰ السجدتين، فإنَّه دلنا علىٰ أنَّها من الصلاة، أما لو فعله مرة فلا؛ لجواز كونه سهواً.

قلت: وهذه المسألة فيها اختلاف كثير يأتي في باب الأفعال، لكنْ اختار التوقف في دلالة الفعل علىٰ وجه وقوعه فاعرفه.

❁ المسألة الثانية:

وقوعه في الآيات التي تلوناها يدل علىٰ جوازه في كلام الله وكلام



رسوله ﷺ، ومنهم من أنكره، وحجتهم وجوابها قد ذُكرت في جواز وقوع الاشتراك[1]، والشيخ قد طوَّل بإعادتها.



(١) انظر: المحصول (١٨٧/٣).

القول في أمورٍ ظُنَّ أنَّها من المجملات

* **الأول**: التحليل والتحريم المضاف إلىٰ الأعيان، ذهب الكرخي أنَّه مجملٌ[1]، وعندنا أنه يفيد عرفاً تحريم الفعل المطلوب من تلك الذات[2]، فقوله تعالىٰ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] تفيد تحريم الاستمتاعات، وقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] تفيد تحريم أكلها، فهو مجازٌ لغوي حقيقة عرفية بدليل أنَّه السابق إلىٰ الأفهام.

ولأنه ﷺ قال: «لعن الله اليهود حُرِّمت عليهم الشحوم، فجملوها وباعوها وأكلوا ثمنها»[3]، فدلَّ علىٰ أنَّ التحريم أفاد المنع في سائر أنواع التصرفات.

ولأنه إذا جاز أن يختلف معنىٰ المِلك في قولنا: (فلان يملك الدار ويملك الجارية) جاز مثله في التحليل والتحريم.

واحتج المخالف:

بأنَّ ظاهر اللفظ غير مراد وهو تحريم الذات، فإنَّها غير مقدورة لنا لا في حال عدمها ولا وجودها، بل المراد تحريم فعلٍ من الأفعال المتعلقة بها، وليس البعض أولىٰ بالإضمار من البعض، فإما أن يضمر الكل وهو باطلٌ إذ لا حاجة إليه، أو لا نعلم المضمر وهو المطلوب، قلنا: لا نُسلِّمُ عدم الأولوية بل نضمر

(١) وهو اختيار القاضي أبي يعلىٰ. انظر: أصول السرخسي (١/١٩٥)، كشف الأسرار (٢/١٠٦)، العدة (١/١٤٥).

(٢) انظر: التبصرة (ص٢٠١)، المستصفىٰ (ص١٨٧)، التمهيد (٢/٢٣٠).

(٣) أخرجه البخاري (٤/١٧٠)، برقم: ٣٤٦٠، ومسلم (٣/١٢٠٧)، برقم: ١٥٨٢.

ما هو السابق إلىٰ الأفهام كما ذكرنا.

* **الثاني**: ذهب بعض الحنفية إلىٰ أنَّ قوله تعالىٰ: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ [المائدة: ٦] مجملٌ، لاحتمال أنَّه أراد الكل أو البعض، وقيل: لو خُلِّيْنا واللفظ لمسحنا جميع الرأس فإنَّ الباء للإلصاق، وهو قول ابن جني إذ قال: لا فرق في اللغة بين (مسحت الرأس) و(مسحت بالرأس)(١).

وقال بعض الشافعية: أنها للتبعيض، وقال آخرون: لا شك أنَّها تستعمل في الكل بالاتفاق وفي البعض أيضاً كما يقال: (مسحت يدي بالمنديل وبرأس اليتيم) ولم يمسح إلا البعض، فتكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو مماسة جزء من اليد بجزء من الرأس دفعاً للاشتراك والمجاز، وهو قول الشافعي(٢)، وهذا ينفي الإجمال.

* **الثالث**: حرف النفي إذا دخل علىٰ الفعل كقوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»(٣) و«لا عمل لمن لا نية له»(٤).

قال أبو عبد الله البصري: هو مجملٌ(٥) فإنَّه ليس المراد نفي الذات بالاتفاق بل حكمٌ آخر، وليس البعض أولىٰ من البعض، وإضمار الكل لا حاجة إليه وقد يفضي إلىٰ التناقض لو أضمرنا نفي الصحة والكمال، فإنَّ نفي الكمال يدل علىٰ

---

(١) انظر: اللمع في العربية لابن جني (ص٧٤).
(٢) انظر: الأم للشافعي (١/٤١)، روضة الطالبين (١/٥٣).
(٣) أخرجه البخاري (١/١٥١)، برقم: ٧٥٦، ومسلم (١/٢٩٥)، برقم: ٣٩٤.
(٤) أخرجه البيهقي في السنن الكبرىٰ (١/١٢٦)، برقم: ١٨٢، وهو ضعيف. انظر: التلخيص الحبير (١/٤٠٠).
(٥) انظر: المعتمد (١/٣٠٩).

بقاء الصحة(١).

قلت أنا: هذا فاسدٌ فإنَّ انتفاء الكمال له طريقان، انتفاء الصحة، وبقاؤها مع عدم الكمال، فلا دلالة له ألبته على بقاء الصحة فاعرفه.

والأكثرون قالوا: إنْ دخل على مسمى شرعي كان إخباراً عن انتفائه فلا إجمال(٢).

فإنْ قلت: لو كان كذلك لما نُفي وأنَّه باقٍ، فإنَّه يصح أن يُقال: هذه صلاةٌ فاسدةٌ، قلت: ذاك بعيداً عن المعنى اللغوي توفيقاً بين الدليلين، وبهذا يُفهم مراد الشيخ بعبارته المعقدة ها هنا.

وإنْ كان مسمًى حقيقياً وله حكمٌ واحدٌ صُرِفَ النفي إليه كقولنا: لا شهادة فيما نُدِبْنا إلى ستره إذ لا مدخل لفضيلةٍ في هذه الشهادة حتى تُنْفى، فتعيَّن صرفه إلى نفي الجواز، وإنْ كان لها الحكمان الفضيلة والجواز فلا بد من إضمار، وليس أحدهما أولى به، فيكون مجملاً.

ولك أن تقول: صرفه إلى نفي الجواز أولى، إذ الدال على نفي الذات دالٌ على نفي جميع صفاتها، فإذا ترك العمل به في الذات بقي معمولاً به في الباقي، وإضمار الجواز مؤدٍ إليه إذ يلزم من انتفاء الجواز انتفاء الكمال ولا عكس، ولا يقال: هذه دلالة التزامية تابعة، وما هو أصلٌ وهو دلالة المطابقة غير ثابتٍ فكيف ثبت التابع، ثم إنَّه قد يرد لنفي الفضيلة والأصل في الكلام الحقيقة، قلنا: لا نزاع في هذه التبعية؛ لكن بعد استقرار هذه الدلالة صار اللفظ كالعام بالنسبة إلى

(١) انظر: الفصول (٣٥١/١)، الإحكام (١٦/٣)، شرح مختصر الروضة (٦٦٣/٢).

(٢) انظر: نفائس الأصول (٢٢٠٩/٥)، نهاية الوصول (١٨٢٥/٥)، البحر المحيط (٧٩/٥).

الكل، فإذا خُصَّ في الذات بقي معمولاً في الباقي، وحيث جاء لنفي الفضيلة إنما كان لبقاء الصحة وتعذر الحمل عليها.

الثاني: اللفظ دل على عدم الذات وما لا يصح أقرب إلى العدم فيجب الحمل عليه.

الثالث: ما لا يصح أشد اختلالاً مما يصح ولا يُفضَّل، فكان إطلاق العدم عليه أولى، سلمنا أنه لا يجوز حمله على هذه الأحكام، ولا على نفي الذات، فلِمَ يكون مجملاً؟ فإنَّ قولنا: (هذا لفلان) معناه: يعود نفعه إليه.

فقولنا: (لا عمل لمن لا نية له) يقتضي نفي الصحة إذ لو صح لعاد نفعه إليه، قلت: وما ذكره الشيخ من الاحتمال هو الذي اختاره في الحاصل واستدل بهذه الوجوه(١).

* **الأمر الرابع**: قال بعضهم: آية السرقة مجملة؛ لأنه يقال: قطع يده، أي: جرحها، ويطلق على الجرح مع الإبانة، وكذا اليد تطلق على هذا العضو في المنكب ومن الزند ومن الكوع ومن أصول الأنامل، قلنا: أما القطع فاسمٌ للإبانة وقد أبان ذلك الجزء، وأما المجاز في إضافته إلى اليد؛ لأن اليد اسمٌ لهذا العضو من المنكب ولهذا لا يقال: قطعت يده بالكلية إلا إذا كان من المنكب(٢).

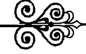
* **الأمر الخامس**: قوله ﷺ: «رُفِعَ عن أمتي الخطأ»(٣) قيل: إنَّه مجملٌ وتقريره ما مرَّ والأقرب خلافه؛ لأن المفهوم من قول السيد ذلك لعبده نفي

---

(١) انظر: الحاصل من المحصول (١/٥٩٢).

(٢) انظر: نفائس الأصول (٥/٢٢١٣)، الإحكام للآمدي (٣/١٩).

(٣) سبق تخريجه.

المؤاخذة فوجب صرفه إلى ما تُتَوَقَّعُ المؤاخذة به من الشارع وهي الأحكام الشرعية.

قلت: والأحكام منها دنيوية ومنها أخروية فكان مجملاً من هذا الوجه، وقد ذكرت فيما مضى ما ينفي الإجمال(١).

النظر الثاني: في المبيَّن

ولنقدم عليه بيان ستة ألفاظ:

* **الأول**: البيان وهو في اللغة: مصدرٌ يقال: بيَّن تبييناً وبياناً كما يقال: كلَّم تكليماً وكلاماً، وأذَّن تأذيناً وأذاناً، إذا فرَّق بين الشيء وما شاكله(٢).

وفي الاصطلاح: ما دلَّ بالدلالة على المراد بخطابٍ لا يستقل.

* **الثاني**: المبيَّن: وتارة يطلق على ما استغنى عن البيان، وتارة على ما احتاج إليه وورد عليه(٣)، وهكذا المفسَّر، وهو اللفظ **الثالث**.

* **الرابع**: النصُّ: (وهو كل كلامٍ واحدٍ تظهر إفادته لمعناه ولا يتناول أكثر منه).

واحترزنا بـ(الكلام) عن دلالة العقل والأفعال

وبـ(الواحد) عن المجمل مع بيانه إذا كان قولاً

وبـ(ظهور الإفادة) عن المجمل، وقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] نصٌّ في إفادة الوجوب، وإنْ لم يتعين الواجب لفظاً.

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٥/٢٢١٥)، المستصفى (ص١٨٧)، التمهيد (٢/٢٣٥).
(٢) انظر: الصحاح (٥/٢٠٨٣)، لسان العرب (١٣/٦٩).
(٣) انظر: التقريب والإرشاد (٣/٣٧١)، الإحكام (٣/٢٦).




وبالأخير عن دلالة الجمع على فرد، فإنَّ أحداً لم يقل إنَّه نصٌّ فيه، ولأن دلالته عليه ضمناً لكنه نصٌّ في الجملة.

* **الخامس**: الظاهر: وهو (ما لا يفتقر في إفادته لمعناه إلى شيء).

ولا يشترط كونه غير مفيد لغيره بخلاف النص، والنص أخص منه، وهذا لا ينافي تعريفنا لهما في كتاب اللغات.

* **السادس**: المؤوَّل: وهو (كل احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن مما دلَّ عليه الظاهر).

ونُتم مقصودنا إن شاء الله تعالى برسم مسائل:

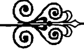
الأولى:

الخطاب المستغني عن البيان تارة تكون دلالته من جهة الوضع، فإن كان من غيره، فتارة تكون دلالته على المسكوت عنه على سبيل التعليل بطريق الأولى كقوله تعالى ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، أو لا بطريق الأولى، كقوله ﷺ: «إنَّها من الطوافين عليكم»[١]، وتارة لا على سبيل التعليل كقولنا: الأمر بالشيء أمرٌ بما لا يتم إلا به، أو يظهر في العقل تعذر إجرائه على ظاهره، وهناك أمرٌ يكون الحمل عليه أولى كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢][٢].

---

(١) أخرجه أبو داوود (١/١٩)، برقم: ٧٥، والترمذي (١/١٥٣)، برقم: ٩٢، والنسائي (١/٥٥)، برقم: ٦٨، وابن ماجه (١/١٣١)، برقم: ٣٦٧، والحاكم في المستدرك (١/٢٦٣) برقم: ٥٦٧، وهو حديث صحيح. انظر البدر المنير (١/٥٥٢) والتلخيص الحبير (١/١٩١).

(٢) انظر: نفائس الأصول (٥/٢٢٢٩)، نهاية الوصول (٥/١٧٩٥)، الإبهاج (٢/٢١٢).

❁ المسألة الثانية: في أقسام البيان:

والبيان يكون بالقول والفعل الحاصل بالمواضعة كالكتابة من الله في اللوح المحفوظ ومن الرسول إلىٰ عماله، وعقد الأصابع كما قال ﷺ: «الشهر هكذا أو هكذا»(١)، أو بالفعل الذي تتبعه المواضعة وهو الإشارة، فإنَّ الوضع يفتقر إليها وهي لا تفتقر إلىٰ المواضعة، وإلا افتقرت إلىٰ إشارة أخرىٰ وتسلسل(٢).

وقد بيَّن بها الرسول ﷺ حيث أشار إلىٰ الحرير وحرَّمه علىٰ الذكور، أو الفعل الذي يتبع المواضعة كما إذا قال ﷺ: هذا الفعل بيانٌ لهذه الآية، ومنه قوله ﷺ: «صلُّوا كما رأيتموني أصلي»(٣)، ولا نعلم كون الفعل بياناً إلا بقوله ﷺ، فالفعل تابعٌ لهذه المواضعة.

وقد يُعلمُ ضرورة من قصده ﷺ أنَّه للبيان، أو بفعلٍ ما يصلح أنْ يكون بياناً في وقت الحاجة ولا يفعل سواه فيُعلم أنَّه للبيان؛ لأن تأخر البيان لا يجوز عن وقت الحاجة، فتارة يقع البيان بالترك عمداً، فإنه يدل علىٰ أنَّ المتروك غير شرط في المفعول إذا تممه وغير واجب؛ لأنه ﷺ لا يتعمد ترك الواجب.

ثم يُنظرُ فإنْ كان الخطابُ قد تناوله وأمته فتركه تخصيص في حقه فقط، وتركه بعد فعله نسخٌ إلا أن يدل دليلٌ علىٰ أنَّ حكمهم كحكمه، ثم سكوته أيضاً عن بيان حكم الحادثة يدل علىٰ أنه ليس فيها حكماً شرعياً.

وقال قومٌ: لا يكون الفعل بياناً، وهؤلاء إن عنوا أنَّه لا بد من قيام دليلٍ

(١) أخرجه البخاري (٢٧/٣)، برقم: ١٩٠٨، ومسلم (٧٥٩/٢)، برقم: ١٠٨٠.
(٢) انظر: الفصول (٣١/٢)، نهاية السول (ص٢٢٨)، العدة (١٠٧/١).
(٣) أخرجه البخاري (١٢٨/١)، برقم: ٦٣١.

يدل على أنَّ ذلك الفعل بيانٌ، فهذا لا نزاع فيه، وأنَّ الفعل لا يحصل به بيانٌ ألبته فباطلٌ، فإنَّ الفعل أدلُّ من الوصف إذ ليس الخبر كالعيان، وقد بيَّن الرسول ﷺ أفعال الحج والصلاة وقال: «خذوا عني مناسككم»[١]، و«صلُّوا كما رأيتموني أصلي»[٢]، وبيَّن الصحابة الوضوء بفعلهم، وإن عنوا أنَّه لا يليق بالحكم فعندنا يفعل الله ما يشاء، ثم قد يكون البيان بالفعل أصح[٣].

واحتجوا:

بأنَّ الفعل يطول فيتأخر البيان، قلنا: والقول كذلك بل وصف الصلاة على الاستقصاء أطول من ركعة واحدة، إذا عرفت هذا فلا شك أن القول مقدمٌ على الفعل في كونه بياناً إذا كانا متناقضين كقوله ﷺ: «من قرن الحج إلى العمرة فليطف لهما طوافاً»[٤]، ثم إنه قرن وطاف طوافين وسعى سعيين؛ لأن القول لا يحتاج في كونه بياناً إلى غيره بخلاف الفعل كما تقدم، وإنْ كانا متطابقين فالأول بيانٌ والثاني تأكيدٌ إن عُلِمَ المتقدم، وإلا كان الجملة بياناً.

❁ **المسألة الثالثة:**

لا يجب مساواة البيان للمُبَيَّن في القوة خلافاً للكرخي[٥]، بل يجوز بيان المعلوم بالمظنون كالتخصيص، وكذا لا تجب المساواة في الحكم[٦].

---

(١) أخرجه مسلم (٣/٩٤٣)، برقم: ١٢٩٧.
(٢) سبق تخريجه.
(٣) انظر: اللمع (ص٥٣)، البرهان (١/٤١)، المنخول (ص١٢٥)، بيان المختصر (٢/٣٨٥).
(٤) أخرجه أحمد في المسند (٥/٣٠) برقم: ٥٣٥٠، والترمذي (٣/٢٧٥)، برقم: ٩٤٨، وابن ماجه (٢/٩٩٠)، برقم: ٢٩٧٥.
(٥) الفصول (١/٢٤٥).
(٦) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٢٨١)، التحصيل (١/٤٢٠).




وقال قومٌ: تجب فإذا كان المبيَّن واجباً كان بيانه كذلك، وهذا إن عنوا به أنه يكون بياناً لصفة شيءٍ واجبٍ فحقٌ، وإن عنوا أنَّه يدل على الوجوب أيضاً فخطأ؛ لأن البيان كشفٌ لصفة المبيَّن وليس يتضمن لفظاً يفيد الوجوب، وإن عنوا أنَّ الرسول يجب عليه بيان الواجب دون غيره فباطلٌ؛ لأن الرسول ﷺ يجب عليه البيان مطلقاً، وإلا كان تكليفاً بما لا يطاق.

❁ المسألة الرابعة: في وقت البيان:

ولا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة عند من ينفي تكليف ما لا يطاق، أما تأخيره عن وقت الخطاب فجائزٌ عندنا لله تعالىٰ ولرسوله، سواءٌ كان لا ظاهر له كالألفاظ المشتركة والمتواطئة، أو له ظاهر واستعمل في خلافه كتأخير بيان التخصيص والنسخ، والأسماء الشرعية والنكرة إذا أريد بها شيئاً معيناً[1].

وقال قومٌ: لا يجوز ذلك للرسول ﷺ لأنه مأمورٌ بالتبليغ والبيان، والأمر للفور، قلنا: لا نسلم الفور وإن كان فالمراد القرآن فإنه الذي يطلق عليه القول بأنه منزَّل.

ثم قد تقتضي المصلحة تأخير البيان وقد تقتضي تقديمه فلا يجب التقديم، وأكثرُ من تقدَّم أبا الحسين من المعتزلة منعوا جواز التأخير في هذه الأقسام إلا النسخ، وأما أبو الحسين فجوَّز تأخير البيان فيما لا ظاهر له والنفي في الباقي بالبيان الإجمالي، وهو أن يقول: هذا العام مخصوص، وأنَّ هذا الحكم سينسخ، وإلىٰ هذا التفصيل ذهب كثيرٌ من فقهائنا كالقفال والمروزي وأبي بكر الدقاق[2].

---

(١) انظر: التقريب والإرشاد (٣/٣٨٦)، المستصفىٰ (ص١٩٢)، البحر المحيط (٥/١٠٧).

(٢) انظر: التلخيص (٢/٢٠٩)، البحر المحيط (٥/١٠٧)، المعتمد (١/٣١٥).




لنا: قوله تعالىٰ: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ۝١٨ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٨ ـ ١٩] وثم للتراخي، فإن قيل: لا نسلم بل تجيء بمعنىٰ الواو في قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ﴾ [الأنعام: ١٥٤] ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البلد: ١٧] ﴿ثُمَّ ٱللَّهُ شَهِيدٌ﴾ [يونس: ٤٦].

سلمناه فلا نسلم أن المراد بالبيان ما نحن فيه بل يجوز أن يكون المراد جمعه في اللوح المحفوظ ثم إظهاره بالتنزيل؛ لأن المحافظة علىٰ حقيقة البيان يقتضي أن يكون جمع القرآن محتاج إليه لعود الضمير إلىٰ الكل، ومعلومٌ أنه باطلٌ.

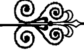
سلمنا ذلك ولكن يجوز أن يكون المؤخر البيان التفصيلي كما قال أبو الحسين.

سلمنا ذلك ولكنَّ الآية تدل علىٰ وجوب تأخير البيان وأنتم لا تقولون به.

والجواب: أما أن (ثم) للتراخي فمتواتر عن أهل اللغة، والمراد من (ثم) في تلك الآيات التأخر في الحكم.

قوله: المراد إظهاره بالتنزيل، قلنا: ذاك معلومٌ من قوله: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ﴾ أي: أنزلناه بدليل قوله: ﴿فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٨]، وإنما يجب اتباع قرآنه بعد نزوله إذ قبله لا علم له به، فلو حملنا البيان علىٰ الإنزال مع أنَّه متراخٍ لزم تأخر الإنزال عن نفسه وهو محال.

سلمنا ذلك ولكن لا نسلم أنَّ الضمير راجع إلىٰ جميع القرآن، فإنَّ بعض القرآنِ قرآنٌ كما عرفت.

قلت: وهذا غير سديد فإنه قد أجاب عمن أورد هذا السؤال وقرر بأنَّه ليس لنا إلا قرآنٌ واحدٌ إلا أن يريد به ها هنا المجلد فيمكن الجمع، لكن ينفع الخصم ها هنا، وأما حمله على البيان التفصيلي، فالتقييد خلاف الأصل.

قوله: الآية تقتضي وجوب التأخير، قلنا: نقول به، قلت: الآية لا تقتضي وجوب التأخير بل تأخير الوجوب، ثم ما قال أحدٌ بوجوب التأخير، بل يجوز التقديم والتأخير عندنا، وعند الخصم يجب التقديم، فلعله التزمه جدلاً قطعاً لحجة الخصم.

ولو قال: ما دلَّ على الوجوب دلَّ على الجواز كان أولى، ولعله هكذا يريد، فإنه لا يلزم من الاقتضاء الوجوب فاقتضاؤها له دل على الجواز، هذا من حيث الإجمال، ولتبين كل صورة مما ذكرناها تفصيلاً.

قلت: واعلم أن الشيخ سوّى جواز تأخير بيان النكرة والتخصيص لا غير ـ فلا يُنتظر سواهما ثم أردفهما بذكر ما لا ظاهر له كالأسماء المشتركة ـ مسألة مستقلة والنافي لم يذكره.

* **الصورة الأولى**: النكرة: فيجوز تأخير بيانها بدليل أنه تعالى أمر بني إسرائيل بذبح بقرة معينة ثم لم يبينها لهم حتى سألوا لوجهين:

أحدهما: أنَّ الضمائر الواردة في الآية تنصرف إلى ما أُمروا بذبحه، فدلَّ أنَّ المأمور كان معيناً لا منكوراً.

الثاني: أنَّ الصفات المذكورة في جواب السؤال الثاني إما أن يقال صفات البقرة التي أُمروا بذبحها وهو المطلوب أو صفات بقرة وجبت عليهم عند ذلك




السؤال وانتسخ ما كان واجباً أولاً ؛ لكن هذا يقتضي أنه لا يجب حصول تلك الصفات المذكورة أولاً ، وقد أجمع المسلمون على خلافه.

فإن قيل: هذه الآية تدل على جواز التأخير عن وقت الحاجة ؛ لأنهم كانوا محتاجين إلى ذبح البقرة في الوقت خروجاً عن العهدة وأنتم لا تقولون به.

نزلنا عن ذلك فلِم لا يكون المأمور ذبح بقرة كيف كانت فلما سألوا تغيرت المصلحة ووجبت بقرة أخرى ؟.

وأما الضمائر فيجوز أن تكون ضمير الشأن والقصة.

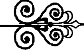
سلمنا دلالة ما ذكرتم على كونها معينة ؛ لكنَّ الله تعالى أمر بذبح بقرة مطلقة ، وذلك يقتضي سقوط الواجب بأي بقرة كانت وأنَّ اعتبار الصفات كان تكليفاً جديداً.

ولأنها لو كانت معينة لما عُنِّفوا على طلب البيان ، فلما قال تعالى: ﴿وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة: ٧١] دلَّ على تقصيرهم حيث لم يُبادروا ، أي: ويذبحوا أي بقرة كانت ، وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنَّه قال: (لو ذبحوا أي بقرةٍ أرادوا أجزأت لكنهم شددوا فشدد الله عليهم)(١).

سلمنا ذلك ، فلِمَ لا يقال: كان البيان قد تقدم ولكن لم يتبينوا لبلادتهم فطلبوا الزيادة ؟

---

(١) نسبه كثير من المفسرين إلى ابن عباس ، ورواه الطبري عن عبيدة السلماني ، ونسبه القرطبي إلى ابن عباس وإلى أبي العالية ، ورواه عن الحسن البصري مرسلاً ، قال الحافظ ابن حجر: (هذا موقوف صحيح). انظر: تفسير الطبري (٢/١٨٦) ، مفاتيح الغيب للرازي (٣/٥٤٥) ، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١/٤٤٨) ، موافقة الخبر الخبر (٢/١٦٨).

سلمنا أنَّ البيان التام لم يكن تقدم، فلِمَ لا يجوز أنَّ البيان الإجمالي كان حاصلاً، وطلبوا البيان التفصيلي كما قال أبو الحسين[1].

والجواب: أما الآية فإنما تقتضي ذلك أنْ لو كان الأمر للفور ونحن لا نقول به، وأما الضمائر فلو كانت بمعنىٰ البيان والقصة لبقي قوله تعالىٰ: ﴿صَفۡرَآءُ﴾ [البقرة: ٦٩] غير مفيد إلا بإضمار، وهو خلاف الأصل؛ ولأن الأصل عود الضمير إلىٰ المذكور أولاً، وإنما يعاد إلىٰ البيان والقصة للضرورة، فإنَّها غير مذكورة؛ ولأن الجواب تجب مطابقته للسؤال، والضمير في قولهم: (ماهي) (ما لونها) عائد إلىٰ المأمور به.

قوله: الآية جاءت بذبح بقرة مطلقة، قلنا: سلمنا أنَّ هذا ظاهرها لكنَّ الله تعالىٰ ما أراده ولا بيَّن المراد فلا يضرنا ذلك.

قوله: لو كان كذلك لما عُنِّفوا، قلنا: ليس في الآية دلالة علىٰ أنَّهم توقفوا في أول القصة، بل يجوز أن يكون توقفهم بعد الوقوف عامٌ علىٰ البيان.

وأما حديث ابن عباس فلا يُعارض الكتاب.

قوله: يجوز أنَّ البيان كان حاصلاً ولم يتبينوا، قلنا: لو كان كذلك لما طلبوه بل طلبوا التفهيم، ثم إنَّ البيان ليس إلا وصف تلك البقرة، وكل عاقلٍ عارفٍ باللغة يستحيل أن لا يعرف ذلك عند سماع الصفات.

قوله: إنما طلبوا البيان التفصيلي، قلنا: لو كان كذلك لذكره الله تعالىٰ إزالة للتهمة.

---

(١) انظر: المعتمد (١/٣٢٦).

* الصورة الثانية: تأخير بيان التخصيص:

وهو جائز بالنصِّ والمعقول، أما النصُّ فما مرَّ في قصة ابن الزبعرىٰ في باب العموم، فإن قيل: لا نسلم أن الملائكة والمسيح دخولها تحت (ما)، وأيضاً فالخطاب للعرب وهم ما كانوا يعبدونهما.

سلمنا ذلك ولكنَّ الدليل العقلي المخصِّص كان موجوداً، وهو مغنٍ عن البيان، ثم هذه المسألة علمية فلا يجوز إثباتها بالآحاد.

سلمنا صحة الرواية لكنه ﷺ إنما سكت لينزل الوحي بتأكيد البيان العقلي.

والجواب: أما الأول فباطلٌ بقوله: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا﴾ [الشمس: ٥] ﴿وَمَا خَلَقَ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰٓ﴾ [الليل: ٣] ﴿وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ﴾ [الكافرون: ٣].

ولأن ابن الزبعرىٰ كان من فصحاء العرب، ولو كان لا يدخلون تحت (ما) لما أورده نقضاً، ولبيَّن له الرسول خطأه، ولَمَا كان في تقييده بقوله: ﴿مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٣] فائدة، فلما قيَّده دلَّ علىٰ دخول أولي العلم فيه عند عدم التقييد.

ولأنه لو قال: (ما في بطن جاريتي حرٌ) عتق الولد عليه، وقد اتفق أهل اللغة علىٰ ورود (ما) بمعنىٰ (الذي) وهي متناولة لأولي العلم.

قوله: العرب لم يكونوا يعبدون الملائكة والمسيح، قلنا: بل كان فيهم من يعبدهم ذكره الواحدي في سبب نزولها، ولولا ذلك لما توقف النبي في تخطئة السائل.

قوله: الرجل لا يُعذَّب بجُرْمِ غيره، قلنا: نعم ولكن قد تدخل الشبهة بأنَّهم كانوا راضين بذلك فصحَّ السؤال.




قوله: إنه آحاد، قلنا: اتفاق المفسرين على ذكر القصة في سبب نزولها يدلُّ على الإجماع.

سلمنا ذلك؛ لكنْ بيّنّا أنَّ الدلائل اللفظية لا تفيد إلا الظن فالآحاد كافيةٌ.

وأما المعقول: فنقول لأبي علي وأبي هاشم: لو لم يجز التأخير في تخصيص الأعيان لكان لأجل إيهامه العموم وأنَّه جهلٌ، فوجب أنْ لا يجوز في تخصيص الأزمان، فإن قيل: الفرق بينهما أنَّ احتمال النسخ في المستقبل لا يمنع من العمل الآن بخلاف احتمال التخصيص الآن.

ولأن انقطاع التكليف معلوم فيُعلم ارتفاع الخطاب في المستقبل، ولا يُعلمُ أنَّ هذا العام مخصوص.

قلت: قبل وجوب الفعل لا حاجة إلى تمييز المكلف عن غيره كما لا حاجة إلى تمييز وقت التكليف وإنما يتم لكم الفرق لو قلنا بجواز التأخير عن وقت الحاجة.

سلمنا ذلك؛ لكن إذا جاز أن يقول الله: (صلِّ كل يوم جمعة) ويكون حكم الخطاب مرتفعاً حال الحياة والتمكن، جاز مثله في العموم.

واحتج أبو الحسين على قوله: بأنه لو جاز تأخير البيان فيما له ظاهرٌ مع إرادة غير ظاهره لتعذُّرِ البيان أصلاً، إذ ربما يريد بالبيان أيضاً خلاف ظاهره[1].

الثاني: إما أن يقصد إفهامنا في الحال أنَّ المراد ظاهره أو غير ظاهره، وهما باطلان.

---

(١) انظر: المعتمد (١/٣١٦).

والأول: أراد الجهل منَّا.

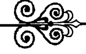
والثاني: إرادة ما لا سبيل إليه أولاً بقصد إفهامنا في الحال وهو باطلٌ؛ لأنه لا معنىٰ لكونه وجَّه الخطاب نحونا إلا أنَّه قصد إفهامنا؛ ولأن من خاطب قوماً بلغتهم فقد أغراهم أن يعتقدوا أنه عنا ما يعنون؛ ولأنه لا فائدة في الخطاب إلا الإفهام فلو لم يقصده كان عابثاً؛ ولأنه لو جاز ذلك لجاز مخاطبة العربي بالزنجية بل أولىٰ، إذ ليس لها ظاهر عنده يعتقده، وذلك يجُرُّ إلىٰ مخاطبة النائم ثم يُبيِّن له بعد ذلك، وأنْ يقصد الإنسان بالتصويت والتصفيق شيئاً ثم يُبينه.

فإن قلت: العربي لا يفهم من الزنجي شيئاً أصلاً بخلاف قوله تعالىٰ: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] فإنه يُفهمُ منه الأمر بشيءٍ، وإنْ لم يُعلم ما هو، قلت: لا فرق فإنَّ قوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ يجوز أن لا يريد به الأمر.

والجواب عن الأول: أنه قد يوجد من القرائن ما يفيد القطع بالمراد فإن لم يوجد وجب العمل بمقتضىٰ الظاهر؛ لأن الظن كافٍ في الأمور العملية.

قلت: وهذا لا يختص بالبيان بل يجيء في الخطاب الأول، وأيضاً يمنع لزوم ذلك في البيان وقت الحاجة، وهذا لم يذكره الشيخ.

وعن الثاني: إن عنيت بقولك: (غرضه الإفهام) أي: الاعتقاد الراجح سواء منع من النقيض أو لا فمسلَّمٌ لكنَّ هذا لا يمنع من ورود المخصِّص، وإن عنيت المانع من النقيض فليس هذا غرضه، فإنَّ الأدلة اللفظية لا تفيد القطع، فلِمَ قلت إنه إذا لم يكن غرضه ذلك يكون عبثاً أو مغرياً بالجهل؟ وهو الجواب عن الخطاب بالزنجي؛ لأنه لا يمكنه الاعتقاد الراجح.

الثاني: أنَّ العام إن وُجِدَ مع المخصص دلَّا على الخصوص، وإلا دلَّ مع عدم المخصِّص على العموم وهو متردد بينهما بردِّ المشترك بين مفهوماته والمتواطئ بين جزئياته، وتأخير بيانهما جائزٌ عند أبي الحسين فكذا ها هنا.

فإن قلت: نحن إنما نفرِّعُ على أنها للعموم لا أنها مشتركة، قلت: لا نزاع عند من يقول بالعموم في جواز ورود المخصص ثم عند وروده يدل على الخصوص، فشرط كونهما للعموم عدم ورود المخصِّص، والشكُّ في الشرطِ يُوجِبُ الشكَّ في المشروط.

قلت: والإنصاف أنَّه غير لازمٍ لأبي الحسين، فإنَّ المشترك لا ظاهر له في أحد مفهوميه، والعام ظاهر في العموم.

قال الشيخ: ثم نقول لا يجوز اعتقاد الاستغراق في العام إلا بعد تفتيش الأدلة العقلية والنقلية ولم نظفر بالمخصِّص، ففي زمن التفتيش العموم قائمٌ، ولا يجوز اعتقاد ظاهره.

قلت: وهذا خلاف اختياره فيما سبق أنَّه يجوز التمسك بالعام قبل التفتيش[1]، خلافاً للصيرفي فاعرفه.

قال أبو الحسين: هذا إنما يلزم من يُجوِّزُ إسماع العام دون الخاص، وله أن يقول: ما يعلمه المكلف من كثرة السنن والأدلة ربما يكون فيها ما يدل على أنَّ المراد غير ظاهره، فيكون شبيهاً بالإشعار بالتخصيص، قلنا: هذا الاعتذار منك

(١) وقد وهم الحموي ﷺ في ذلك فالشيخ لم يخالف اختياره فيما سبق فهو باقٍ على القول بأنه لا يجوز التمسك بالعام ما لم يستقص في طلب المخصص مخالفاً بذلك الصيرفي الذي يرى جواز التمسك بالعام ابتداءً ما لم تظهر دلالة مخصصة. انظر: المحصول (٣/٢١).




لا يُسمع فإنَّك لا تجوِّز إسماع العام وحده ، ثم إنْ كان تجويزه لقيام المخصِّص مانعاً له من اعتقاد العموم فهلَّا يجوِّزُ مثله في تجويز حدوث المخصِّص .

قلت: وما ذكره الشيخ إنما يصلح إيراداً علىٰ غير أبي الحسين ، فإنَّ أبا الحسين لا يجوِّز إسماع العام دون الخاص كما ذكر ، وهو إنما يجيب عن حجة أبي الحسين .

قال الشيخ: الثاني: اتفقنا علىٰ جواز ورود المخصِّص بزمنٍ يسير ، وأنْ نعطف جملة علىٰ جملة ، ثم نبيِّن الأولىٰ عقيب الثانية ، وأن نبيِّن التخصيص بالكلام والفعل الطويلين ، فإن قلت: إنما يجوز التأخير بقدر ما ينقطع عن المكلف توقع حدوث شرط ، وإنما يجوز بالطويل إذا لم يتم الكلام إلا به ، فلا يكون تأخيراً للبيان .

قلت: اللفظ ظاهره العموم فحال سماعه يتوجه ما ذكرته من التقسيم في دليلكم ، فإن قلت: تجويز السامع أن يأتي المتكلِّم بعد الكلام بشرطٍ أو استثناءٍ يمنعه من حمل اللفظ علىٰ ظاهره حال سماعه ، قلت: فلِمَ لا يجوز مثله في مسألتنا ؟ .

هذا فيما له ظاهر بالنسبة إلىٰ معناه ، أما الأسماء المشتركة فلها ظاهرٌ بالنسبة إلىٰ أحد مدلوليها ، فلا يحتاج إلىٰ بيانٍ من هذا الوجه ، لكن لا ندري أيهما أريد ، فلا بد من بيانٍ غير أنه لا يجب اقترانه بالخطاب عندنا وعند أبي الحسين ، خلافاً لمن تقدمه من أكثر المعتزلة[1] ؛ لأن الإنسان قد يكون له غرضٌ ناجزٌ في إفهام الشيء جملةً دون التفصيل ، ولهذا وُضعت الألفاظ المبهمة ، وفي التنزيل: ﴿وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ﴾ [النساء: ١٦٤] ﴿فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾ [البقرة: ٢٤٥] .

---

(١) انظر: المعتمد (١/٣١٥).




فإن قلت: الغرض بالتكليف الفعل وعدم الإفهام يُخِلُّ بالمكنة منه، قلت: هذا عند وقت الفعل أما قبله فغرضه العلم لا العمل.

واحتجوا:

بأنكم إما أن تعتبروا في حسن الخطاب العلم بكمال المراد وهو المطلوب أولاً، فيلزم جواز مخاطبة العربي بالزنجية وهو باطلٌ، قلنا: المعتبر فهم السامع لما وُضِع له الخطاب وهذا غير حاصلٍ في الزنجية بخلاف المشترك.

تنبيه:

حيث وجب البيان فإنَّما يجب لمن أريد منه الفهم دون من لم يُرد منه إذ لا تعلق له بالخطاب، ثم تارةً يراد منهم الفعل أيضاً إن الخطاب متضمناً فعلاً كالعلماء بآية الصلاة، وتارة لا يراد منهم الفعل كالعلماء بأحكام الحيض.

أما الذين لم يُرد منهم فهْمَ الخطاب، فتارةً لا يراد منهم الفعل أيضاً وهم أمتنا بالنسبة إلى الكتب السالفة، وتارة يراد منهم الفعل كالنساء في أحكام الحيض؛ لأن الله تعالى ألزمهم أحكامه عند إفتاء المفتي، ولم يوجب سماع الأدلة فضلاً عن فهم المراد(١).

خاتمة:

ذكر الشيخ في آخر هذا الفن مسألة وهو أنه يجوز أن يُسْمِع الله المكلف العام من غير أنْ يُسْمعه ما يخصه، وهو قول النظَّام وأبي هاشم والفقهاء(٢).

---

(١) انظر: التحصيل (١/٤٣١).

(٢) انظر: التقريب والإرشاد (٣/٣٠٢)، نفائس الأصول (٥/٢٢٩٩)، الإحكام (٣/٤٩)، المعتمد (١/٣٣١).




وقال أبو الهذيل والجبَّائي: لا يجوز في المخصص بالدليل السمعي، ويجوز فيما خُصَّ بدليل عقلي وإن لم يكن له شعورٌ بذلك الدليل[1].

وقد حكىٰ عن أبي الحسين في الجواب عن حجته منع سماع العام وحده، وهذه المسألة إن أراد بها جواز التأخير إلىٰ وقت الحاجة، فلا حاجة إلىٰ ذكرها فإنَّها قد سبقت.

وحكىٰ عن أبي هاشم المنع فيها عند ذكر الدليل العقلي علىٰ الجواز وهذا تناقضٌ، وإنْ أراد جواز ذلك مطلقاً وأبداً، وعليه حمله صاحب الحاصل فقال: من غير إسماع المخصِّص[2] أصلاً، لكن قد قال في أول الباب لم يقل به أحدٌ إلا من جوَّز تكليف ما لا يطاق.

واحتج الشيخ لنا بالقياس علىٰ الصورة التي استثناها أبو الهذيل وصاحبه مع أنه يمكنه الفرق بأنَّ العقل ربما بيَّنه له، ولا سبيل له إلىٰ الدليل السمعي.

وبأنَّ كثيراً من الصحابة سمعوا آية المواريث ولم يسمعوا قوله ﷺ: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث»[3] و﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، ولم يسمعوا: «سنُّوا بهم سنة أهل الكتاب»[4] إلىٰ زمن عمر، وهذا يدلُّ علىٰ أنَّ الخلاف في جواز التأخير لا أنه لا يسمعه أصلاً، قال: ولأنَّا كثيراً ما نسمع الألفاظ العامة من غير أن نسمع ما يخصها.

---

(١) انظر: المعتمد (١/٣٣١).
(٢) انظر: الحاصل (١/٦١٦).
(٣) سبق تخريجه.
(٤) سبق تخريجه.




واحتج لهم: بأنه إغراء بالجهل، وبأنه يُفضي إلىٰ جواز خطاب العربي بالزنجي، وبأنَّ دلالة العام مشروطة بعدم المخصِّص، فلو جاز ذلك لتعذر الاستدلال بالعام إلا بعد طواف الدنيا وسؤال كل العلماء عن وجود المخصِّص(١).

ثم أجاب بأنَّ الأول والثاني قد أجبنا عنه، وأما الثالث فكونه حقيقة في الاستغراق يكفي وهذا قد ذكره أيضاً، وهو مذهب الصيرفي فاعرفه.



(١) هذه المسألة تشبه مسألة تأخير البيان عن وقت الخطاب؛ لأن في كلا المسألتين سمع المكلف العام بدون المخصص؛ ولكن بينهما فرقٌ، أفاده القرافي. نفائس الأصول (٥/٢٢٩٩).

الكلام في الأفعال

واعلم أولاً أنَّ الأمة اختلفت في عصمة الأنبياء، فقالت الشيعة: هم معصومون من الكبيرة والصغيرة عمداً وسهواً ومن جهة التأويل(١)، وغيرهم جوَّز ذلك(٢).

وقيل: بجواز الخطأ في الاعتقاد أيضاً، كاعتقاد كون العَرَضِ يبقىٰ، وقيل: لا يجوز هذا لكونه منفِّراً، واتفقوا علىٰ عصمتهم من الكفر إلا الفضيلية من الخوارج؛ لأن الذنب قد وقع منهم، وكل ذنبٍ عندهم كفرٌ، وأجازته الشيعة علىٰ وجه التقِيَّة.

أما عصمتهم من تغيير البلاغ والخطأ في الفتوىٰ فقد اتفقوا عليه، وإلا لزالت الثقة بقولهم، ومنهم من جوَّزه سهواً.

إذا عرفت هذا فاعلم أنَّ الحشوية من المجوزين الكبيرة قالوا: بجوازها عمداً ووقوعها، واعترف القاضي بجوازها عقلاً إلا أنَّ السمع [منع](٣) من وقوعه.

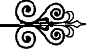
وقال الجبائي: لا يجوز العمد فيها ولا الصغيرة بل علىٰ وجه التأويل، ومنهم من أبىٰ ذلك كله ولم يجوِّزه إلا سهواً، وهو الذي نقول به شرط أنْ ينبهوا غيرهم علىٰ وجه السهو(٤)، ثم هم مؤاخذون بسهوهم دون أمتهم؛ لقوة معرفتهم

(١) انظر: الاعتقادات لمحمد باقر المجلسي (ص٢٦).

(٢) ولم يقل أحد بعدم عصمتهم علىٰ الإطلاق بل في المسألة تفصيل كما سيأتي، ومذهب السلف أن الأنبياء معصومون من الكبائر دون الصغائر، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (هو قول أكثر علماء الإسلام وجميع الطوائف) مجموع الفتاوىٰ (٤/٣١٩).

(٣) ما بين المعقوفتين غير موجود في الأصل أثبته من المحصول. انظر: المحصول (٣/٢٢٧).

(٤) وهو قول الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني وأبو بكر بن مجاهد وابن فورك واختاره ابن حزم=

وزيادة قدرتهم على التحفُّظ.

وأكثر المعتزلة على أنَّهم معصومون من الكبائر، وإن وقعت منهم صغائر عمداً وخطأً ومن جهة التأويل[١] إلا ما يُنفِّرُ كالكذبِ والتطفيف[٢]، قلت: وهذا صريحٌ بأنَّ الكذب صغيرة.

ولنذكر الآن مسائل:

❁ الأولى:

قال ابن سريج والاصطخري وابن خيران: الفعل بمجرده يدل على وجوبه في حقنا، وقيل: على الندب ونُسِبَ إلى الشافعي، وقال مالكٌ: على الإباحة، والمختار وهو قول الصيرفي وأكثر المعتزلة: التوقف؛ لإمكان هذه الأقسام، ويُحتمل كونه خاصاً في حقه، أو أنَّه ذنبٌ عند من يُجوِّزُ ذلك، فلا يجوز القطع مع الاحتمال[٣].

= الأندلسي وجمع من الشافعية. انظر: الفصل لابن حزم (٢/٤)، البحر المحيط (١٦/٦).

(١) اتفق العلماء على أن الأنبياء معصومون من الكبائر بعد النبوة وأنهم لا يقع منهم الخطأ في تبليغ الشرائع قطعاً، واختلفوا في العصمة قبل النبوة مطلقاً وفي وقوع الصغائر منهم بعد النبوة، واختلف القائلون بالعصمة هل ثبت ذلك سمعاً أم عقلاً، ومرجع ذلك كله إلى أمور: أولاً: في الاعتقاد فلا خلاف بين الأمة في وجوب عصمتهم عما ينافي المعجزة، كالجهل بالله تعالى والكفر به، ثانياً: أمور البلاغ، واستحالة الكذب والخطأ فيها متفق عليه بين أهل العلم، والثالث: في الأحكام والفتوى، وقد أجمع العلماء على عصمتهم فيها، والرابع: في أفعالهم وسيرهم، فأما الكبائر فهم معصومون منها اتفاقاً، وأما الصغائر فاتفقوا على عدم وقوع الصغائر التي تزري، وأما غيرها فخلاف، والقائلون بجوازها اختلفوا هل وقعت منهم أو لا؟، وقد أفاض القاضي عياض رحمه الله القول في هذه المسألة وساق أقوال كل فريق وناقش أدلتهم وأجاب عن أدلة مخالفيه بما يغني الناظر في كتابه عن غيره. انظر: الشفا بتعريف حقوق المصطفى للقاضي عياض (٨٠٩/٢)، البحر المحيط (١٤/٦).

(٢) انظر: المعتمد (٣٤٢/١).

(٣) وهناك من قال بالحظر وهم من جوَّز المعصية على الأنبياء عليهم السلام. انظر: نفائس الأصول (٢٣١٨/٥)،=




واحتجوا: على الوجوب بقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ [النور: ٦٣] والأمر حقيقة في الفعل كما مرَّ، وقوله: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْءَاخِرَ﴾ [الأحزاب: ٢١]، وهذا جارٍ مجرى الوعيد على ترك التأسي، وقوله: ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام: ١٥٣]، وقوله: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى﴾ [آل عمران: ٣١]، وقوله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧]، وإذ فعل فقد أتانا بالفعل، وقوله: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ﴾ [آل عمران: ١٣٢].

ومن أتى بمثل فعل الغير لكونه أتى به فقد أطاعه؛ ولأن الصحابة اختلفوا في الغُسْلِ من التقاء الختانين، فقالت عائشة: (فعلته أنا ورسول الله واغتسلنا)(١) فرجعوا إلى قولها فكان إجماعاً.

وكذا رجعوا إلى أزواجه في أنَّ من أصبح جُنُباً لا يفسد صومه(٢)، وفي تزويجه ﷺ ميمونة وهو محْرِمٌ(٣)؛ ولأنهم واصلوا لما واصل(٤)، وخلعوا نعالهم في الصلاة لما خلع(٥)، وخواتمهم لما خلع(٦)، وكان عمر يُقَبِّلُ الحجر الأسود ويقول: (لولا أنِّي رأيتُ رسول الله يقبِّلُك لما قبَّلتُك)(٧).

= البرهان (١/١٨٣)، الإحكام (١/١٧٤)، التمهيد (٢/٣١٧)، المعتمد (١/٣٤٧).

(١) أخرجه الترمذي (١/١٨٠)، برقم: ١٠٨، وابن ماجه (١/١٩٩)، برقم: ٦٠٨، وقال الترمذي: (حديث حسن صحيح).

(٢) أخرجه البخاري (٣/٢٩)، برقم: ١٩٢٦، ومسلم (٢/٧٧٩)، برقم: ١١٠٩.

(٣) أخرجه البخاري (٣/١٥)، برقم: ١٨٣٧، ومسلم (٢/١٠٣١)، برقم: ١٤١٠.

(٤) أخرجه مسلم (٢/٧٧٥)، برقم: ١١٠٤.

(٥) أخرجه أبو داوود (١/١٧٥)، برقم: ٦٥٠، والحاكم في المستدرك (١/٢٣٥) برقم: ٤٨٦، وقال: (حديث صحيح على شرط البخاري).

(٦) أخرجه البخاري (٧/١٥٦)، برقم: ٥٨٦٧، ومسلم (٣/١٦٥٥)، برقم: ٢٠٩١.

(٧) أخرجه البخاري (٢/١٤٩)، برقم: ١٥٩٧، ومسلم (٢/٩٢٥)، برقم: ١٢٧٠.




وقال لأمِّ سلمة لما سألت عن قُبْلة الصائم: «ألا أخبرتيه أنِّي أُقبِّلُ»[1].

وشكىٰ إليها لما أمرهم بالحلقِ عام الحديبية وتوقفوا، فقالت: (اخرج إليهم فاحلق واذبح)[2]، ففعل ففعلوا متابعين له؛ ولأن الحمل علىٰ الوجوب عليه وعلىٰ أمته أحوط، فكان واجباً دفعاً للضرر المتوقع؛ ولأن الإتيان بمثل فعله تعظيمٌ عرفاً، فكان واجباً بالقياس علىٰ ما اتفقنا عليه من وجوب تعظيمه.

والجواب عن الأول: بالمنع، أو نسلم ولكنه حقيقة في القول إجماعاً فلم يُحمل علىٰ ما ذكرتم.

سلمنا دلالة ما ذكرتم علىٰ الحمل عليه، ولكن أجمعنا علىٰ أنَّه أريد به القول، فلا يراد الفعل؛ لأن المشترك لا يحمل علىٰ معانيه؛ ولأن السيد لو قال لعبده ذلك فَهِمَ منه القول. سلمنا ذلك لكن الهاء راجعة إلىٰ الله تعالىٰ لكونه أقرب، فإن قلت: القصد هو الحث علىٰ اتباع الرسول، فوجب عود الضمير إليه أو يصرف الكناية إليهما جميعاً، قلت: صرف الضمير إليه يؤكد هذا الغرض؛ لأنه إذا حث علىٰ متابعته ثم حذَّر عن مخالفة أمر الله كان تأكيداً لمتابعته، وأما عود الضمير إليهما فلا يمكن؛ لأنه كناية عن واحد.

سلمنا ذلك فلِمَ قلت: أنَّ عدم الإتيان بمثل فعله مخالفة؟ فإن قلت: لأنها ضد الموافقة التي هي أن تفعل مثله، أو أنَّ المختلِفَيْن هما اللذان لا يقوم أحدهما مقام الآخر بوجهٍ ما وعدم الفعل مع الفعل كذلك، قلت: هبْ أنَّه كذلك وضعاً

(١) أخرجه مالك في الموطأ (ص٢٩١)، برقم: ١٣، وهو ضعيف. انظر الإيماء إلىٰ أطراف أحاديث الموطأ (٤/٢١٨).

(٢) أخرجه البخاري (٣/١٩٣)، برقم: ٢٧٣١.




لكنه في الشرع كذلك مع قيد كون الفعل واجباً، ولهذا لم تكن الحائض مع إخلالها بالصلاة مخالفةً للمسلمين.

وعن الثاني: أنَّ عندنا كما يشترط في التأسي المساواة في الصورة، فكذا في الكيفية، فلِمَ قلت: أنَّه كان واجباً على الرسول؟.

وأما قوله: ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام: ١٥٣] ﴿فَٱتَّبِعُونِى﴾ [طه: ٩٠] إن لم يُفد العموم سقط السؤال، وإن أفاده فيجب علينا أنْ نعتقد فيما فَعَلَهُ فِعْلَه، فلِمَ قلت أنَّه كان واجباً؟.

وأما قوله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ﴾ فلا نسلم أنَّه أراد الفعل بل القول بدليل قوله: ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ﴾ [الحشر: ٧]، ولأن القول هو الذي يُمْتثل فكأنَّا أخذناه وأعطاناه.

وأما قوله: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ﴾ [آل عمران: ١٣٢] قلنا: الطاعة هي: الإتيان بالمأمور أو المراد، فلِمَ قلت: أنَّه أمرنا أو أراده منَّا؟

وأما رجوع الصحابة إلى فعله فآحادٌ لا يحصِّلُ العلم، أو نقول لعله ﷺ كان قد بيَّن لهم مساواتهم له في تلك الأمور، فإنَّ أكثرها جاء في الحج والصلاة، وقد قال: «خذوا عني مناسككم»[1] و«صلوا كما رأيتموني أصلي»[2] و«هذا وضوءٌ لا يقبل الله الصلاة إلا به»[3] ـ وهو الجواب عن التقاء الختانين ـ ومن أصبح جنباً وهو صائمٌ، وتقبيل الحجر، وتزويج ميمونة.

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه ابن ماجه في سننه (١٤٥/١)، برقم: ٤١٩، وهو ضعيف. انظر التلخيص الحبير (٢٦٧/١).

وأما الوصال فظنوا أنَّ فعله لبيان الواجب، وخلع النعال والخواتيم لا نسلم أنهم فعلوه واجباً بل موافقةً، ويُحتمل أنَّهم ظنوا وجوبه لاشتغاله عن الصلاة به، على أنه ﷺ قد أنكر عليهم متابعته في الوصال وخلع النعال ثم بيَّن لهم أنه ينبغي أنْ يعرفوا أولاً لِمَ فعل ثم يتابعونه بقوله: «إني لست كأحدكم»[١]، و«أتاني جبريل فأخبرني أنَّ فيهما أذى»[٢].

وأما الاحتياط والتعظيم فإنما يصار إليه إذا خلا الفعل عن الضرر والاحتقار قطعاً، وها هنا يُحتمل أنَّ فعله حرامٌ على الأمة وتركٌ للتعظيم، فإنَّ العبد قد يقبح عليه أن يفعل مثل سيده من غير إذن.

واحتجوا على الندب:

بآية التأسي ولم يقل عليكم، فدل على عدم الوجوب، ولما أثبت الأسوة الحسنة دلَّ على رجحان الفعل، فلم يكن مباحاً.

ولأن أهل الأعصار متطابقين على الاقتداء بأفعاله، فدلَّ على الندب.

ولأنه ﷺ لم يفعل راجح العدم لِما ثبت أنه لا يذنب، ولا المساوي فإنه عبثٌ، فتعيَّن رجحان الوجود، والأصل عدم الوجوب.

والجواب عن الأول: أنَّ التأسي في الكيفية أيضاً كما مرَّ.

وعن الثاني: لعلهم وجدوا مع الفعل قرائن أُخر.

وعن الثالث: إذا حصل في المباح منفعة ناجزة لم يكن عبثاً.

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.




واحتجوا على الإباحة:

بأنَّه ﷺ لا يُذنب ورجحان الوجود على العدم منتفٍ بالأصل، فيكون مباحاً في حقنا أيضاً بالآية إلا فيما هو خاص له، قلنا: لا يلزم من كونه في حقه كذلك أن يكون في حقنا.

❁ المسألة الثانية:

قال جماهير الفقهاء والمعتزلة: التأسي واجبٌ بمعنى أنَّه إذا فعل الرسول ﷺ فعلاً ندباً أو وجوباً كان علينا إيقاعه على ذلك الوجه، وإن كان مباحاً كان علينا اعتقاد إباحته، وخصصه أبو علي ابن خلاد من المعتزلة بالعبادات فقط دون المناكح وغيرها، ومنهم من أباه في الكل[1].

قلت: وهذه المسألة شرحٌ للمسألة السابقة وتمامها.

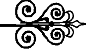
وحجة الفقهاء:

آية التأسي ولم يُفرِّق والأمر باتباعه، وبإجماع السلف على الرجوع إلى أفعاله كما مرَّ، فلا بد أن نمتثل في أفعاله طريقه.

ولك أنْ تقول: الآية إنما تفيد التأسي به مرة، فإنها نكرة في إثبات لا سيما وهي على صيغة الخبر في التأسي فيما مضى.

فإن قلت: غرضنا ثبوته في الجملة، أو تقول لا نطلق على الإنسان بكونه أسوة لزيد إلا إذا كان قدوة له في أموره إلا ما خصَّه الدليل.

(١) انظر: البرهان (١/١٨٤)، الإحكام (١/١٧٢)، نهاية الوصول (٥/٢١٥٣)، المعتمد (١/٣٤٦).

قلت: أما الأول فنسلمه ولا نزاع فيه، فإنَّهم أجمعوا على وجوب التأسي به في قوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي»[1] و«خذوا عني مناسككم»[2].

وأما الثاني: فباطلٌ؛ لأنه يقال ذلك لمن تعلَّم من إنسانٍ نوعاً واحداً، ولأنه يقال: (لك فيه أسوة حسنة في هذا دون ذاك)، ولو اقتضى اللفظ العموم لكان الأول تكريراً والثاني نقضاً.

وأما الأمر باتباعه فمطلقٌ فلا يفيد العموم، فإن قلت: ترتيب الحكم على الاسم يُشعِرُ بكونه علة فتكون نفس المتابعة علة للأمر بها، قلت: لو صح ذلك لكان الأمر بالسعي والقيام أمرٌ بجميع أنواعه في كل زمان، ولا شك في فساده.

وأما الإجماع فقد مرَّ الجواب عنه.

فرع:

لما كان معنى التأسي مطابقة فعل المتأسى به في الوجه وجب معرفة ذلك الوجه.

فتُعْرفُ الإباحة: بالطريق الذي تمسَّك بها مدعٍ دلالةً على الإباحة، وهكذا الندب والوجوب، وبنصِّ الرسول ﷺ، وبأن يقع امتثالاً لآية دلت على ذلك الوجه أو بياناً لها.

ويُعرف الندب أيضاً: بقصده ﷺ القربة مع كون الأصل عدم الوجوب، وبتخييره بينه وبين فعلٍ هو مندوبٌ أو يقع قضاءً لعبادةٍ مندوبةٍ، أو يدوام عليه ثم

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.




يتركه من غير نسخ[1].

ويُعرف الوجوب أيضاً: بتخييره بينه وبين فعلٍ هو واجبٌ، وبكونه قضاءً لواجبٍ، أو يكون على وقوعه أمارة لا تكون إلا على واجبٍ كالأذان والإقامة، أو تكون جزاءً لشرطٍ مُوْجِبٍ كالنذر، أو يكون لولا وجوبه لم يجُز كالركوعين في الكسوف.

فإن قلت: ما تقول في الفعل إذا عارضه غيره، وقلنا بوجوب التأسي؟

قلت: هذا على أقسامٍ:

الأول:

أن يُعارضه قولٌ متقدمٌ قد تناوله وأمته، فَفِعْله عقيبه يُخصِّصه دون أمته.

قلت: وقد قال فيما سبق: إذا تناوله وأمته لفظٌ فَفِعْلُه بخلافه تخصيص له دون أمته إلا أن يقوم دليلٌ على أنَّ حكمهم كحكمه[2]، ثم يجيء الآن ويفرِّع على وجوب التأسي، فيكون الدليل موجوداً فيلزم التخصيص في حقهم أيضاً.

وإن كان فعله متراخياً صار مقتضى القول منسوخاً عنَّا وعنه.

قلت: وهذا يؤكد ما ذكرته بل أولى، فإنَّ فعله إذاً كان نسخاً في حقه وحقنا؛ لوجوب التأسي ـ مع أنَّ النسخ إبطال ـ فلإن يعمنا التخصيص أولى.

وإن تناولنا القول خاصةً وكان الفعل عقيبه وجب العمل بالقول، وإلا صار لغواً، وإن تراخى فعله كان نسخاً للفعل في حقنا.

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٥/٢٣٣٨)، نهاية الوصول (٥/٢١٦٢).

(٢) انظر: المحصول (٣/٨١).

قلت: وهذا أشكل فإنه لا مدخل له في القول حتىٰ يكون فعله نسخاً في حقنا، لكن هذا لزم من وجوب التأسي.

وإنْ تناوله خاصة وتراخىٰ الفعل كان نسخاً في حقه ثم يلزمنا مثل فعله، ولا يجوز أن يعقب فعله القول المختص به إلا عند من يُجوِّزُ النسخ قبل وقت الفعل(١).

❁ القسم الثاني:

أن يتقدم الفعل ويكون دالاً علىٰ لزوم حكمه لكل مكلف، فإن وجد القول عقيبه كان مخصصاً لمن تناوله عن عموم الفعل، وإن تراخىٰ كان نسخاً، وكذا لو كان القول متناولاً لكل مكلف.

❁ القسم الثالث:

أنْ لا يُعلم التاريخ فيجب تقديم القول؛ لأنه لا يحتاج في الدلالة إلىٰ الفعل، والفعل يحتاج إليه، ولأن القول متناول لنا قطعاً، والفعل إنما يتناولنا بتقدير التأخير.

فرع:

مذهب الشافعي جواز استقبال القبلة واستدبارها في قضاء الحاجة في البنيان؛ لأنه ﷺ بعد ما نهىٰ عنه فعله في البيوت، فكان فعله مخصِّصاً.

قلت: وهذا تصريحٌ بما ذكرته عند قوله: أنَّ القول إذا تناولنا وتناوله ثم فعل بخلافه كان تخصيصاً له فقط؛ لأنه ها هنا ما تناوله النهي، وقد جعل فعله مخصِّصاً في حقنا، فذاك أولىٰ، وعند الكرخي أنَّ ذلك مختصٌ به، والقاضي عبدالجبار توقف.

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٢٣٤٦/٦)، نهاية الوصول (٢١٧١/٥).




حجة الشافعي: أنَّ الدليل الدال على وجوب المتابعة مع فعله أخصُّ من النهي فقُدِّم[1].

۞ القسم الرابع:

أن يعارضه فعلٌ آخر، وهو على وجهين:

الأول: إذا علمنا أنَّ الفعل الأول عامٌ في حق غيره، ثم نراه يُقِرُّ بعض الناس على تركه، فيدلُّ على وجه منه.

الثاني: أن يُعلم أنه ﷺ يلزمه امتثال ذلك الفعل إن لم يرد ناسخٌ، ثم يترك، فيُعلم أنه قد نُسِخَ عنه.

تنبيه:

النسخ والتخصيص في الحقيقة ما لحقا الفعل بل ما دلَّ وجوبه وإطلاق النسخ عليه بمعنى أنَّه قد زال التعبد بمثله، وإطلاق التخصيص بمعنى أنَّ بعض المكلفين لا يلزمه مثله.

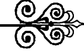
خاتمة:

حكم أفعاله ﷺ في أنَّه هل كان متعبداً بشرع من قبله؟

أما قبل النبوة: فقيل به[2]، وقيل: لا[3]، وقيل: بالتوقف[4].

---

(١) انظر: بديع النظام (٢٥٢/١)، نفائس الأصول (٢٣٤٥/٦)، نهاية الوصول (٢١٧٥/٥).
(٢) انظر: منهاج الوصول للبيضاوي (ص١٥٤)، مختصر ابن الحاجب مع بيان المختصر (٢٦٧/٣).
(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٢٩٥)، تشنيف المسامع (٤٣٢/٣)، المعتمد (٣٣٧/٢).
(٤) انظر: البرهان (١٩١/١)، المستصفى (ص١٦٥)، الإحكام (١٣٧/٤).

حجة المنكرين:

أنه لو كان كذلك لرجع إلىٰ علماء تلك الشريعة والأخذ بقولهم، ولكانوا افتخروا به، ونسبوه إليهم، ولو وقع ذلك لنُقِل بالتواتر.

فإن قلت: لو لم يكن كذلك لاشتُهِر أيضاً، قلت: بقاؤه علىٰ عادة قومه لا يُوجِبُ توفر الدواعي علىٰ نقله.

وحجة المثبتين:

أن دعوة من تقدمه كانت عامة، ولأنه كان يركب البهيمة، ويأكل اللحم، ويطوف بالبيت، قلنا: لا نُسلِّمُ عموم الدعوة ولا وصولها إليه بطريق يحصل به العلم أو الظن الغالب، وهو المراد بزمن الفترة.

وأما الركوب والأكل فحسنٌ في العقل لا مضرَّة فيه علىٰ حيوان، فإنَّ ركوبها طريقٌ إلىٰ حفظها ونفعها بالعلف، والطواف بتقدير ثبوته ليس حراماً لو فعله من غير شرع.

أما بعد النبوة: فقد نفاه جمهور المعتزلة وكثيرٌ من الفقهاء[1]، وأثبته بعضهم إلا ما استثناه الدليل الناسخ[2]، ثم قيل كان متعبداً بشرع إبراهيم، وقيل بشرع موسىٰ، وقيل عيسىٰ، قلت: وقيل بشرع نوحٍ كما قال تعالىٰ: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ [الشورى: ١٣] وهكذا الخلاف فيما قبل النبوة.

واعلم أنَّهم إنْ أرادوا أنَّه كان يوحىٰ إليه بمثل تلك الأحكام في كل شريعة،

---

(١) انظر: اللمع (ص٦٣)، البحر المحيط (٨/٤٣)، المعتمد (٢/٣٣٨).

(٢) انظر: بديع النظام (٢/٦٥٩)، التبصرة (ص٢٨٥).




فهو معلوم الفساد، لمخالفة شرعنا لمن قبلنا في أمورٍ كثيرةٍ، وإن أرادوا في البعض فمُسلَّمٌ؛ لكنَّ الإطلاق يوهم تبعيته لغيره وهو ﷺ كان أصلاً في شرعه لا تبعاً، وإنْ أراد أنه أُمِرَ باقتباس الأحكام من كتبهم وهو حقيقة المسألة فباطلٌ؛ لأنه لم يرجع إليها في أحكام الحوادث، وإلا كان اشتُهِرَ، بل كان يرتقب الوحي.

ولقد غَضِبَ ﷺ علىٰ عمر لما رآه يطالع ورقةً من التوراة، وقال: «لو كان موسىٰ حياً لما وسعه إلا اتباعي»[1] فإنْ قيل: يحتمل إنما لم يرجع إليهم لعلمه أنَّه غير متعبدٍ بشرعهم في تلك الصور أو لعلمه بخُلوه عنها، وأيضاً فالأحكام إن تواترت عنده لم يحتج إليهم، والآحاد لا يجوز قبولها من كافرٍ، ثم قد ثبت رجوعه في آية الرجم إلىٰ التوراة.

والجواب عن الأول: لما لم يرجع في شيء من الوقائع كان كتلك الصور.

وعن الثاني: أنَّ علمه بذلك إنما يحصل بالطلب والبحث الشديدين ولم يحصل منه.

وعن الثالث: قد يكون الشيء متواتراً، لكن يحتاج إلىٰ نظرٍ كثيرٍ في كيفية دلالته من كتبهم.

وأما آية الرجم فإنَّما كان ذلك لإظهار كذبهم وعنادهم لا لإثبات شرعٍ، بدليل أنَّه لم يرجع في غيرها.

ولأن المخبر بالتوراة لا يحصل العلم بخبره، ولأنها مُحرَّفةٌ، فكيف يرجع إليها.

الثاني: لو كان كذلك لوجب أن يرجع إليها علماء الأعصار، لوجوب التأسي.

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٣٤٩/٢٣) برقم: ١٥١٥٦، وهو ضعيف. انظر مجمع الزوائد (١٧٤/١).




الثالث: لو كان كذلك لما صوَّبَ معاذاً ولذكره له، فإن قلت: الكتاب يشمل كل الكتب، ولأن في القرآن ما يدل على الرجوع إليها فلهذا لم يذكره، قلت: لا يُفهم من إطلاقهم الكتاب إلا القرآن، وأيضاً فمعاذٌ لم يُعهد منه تعلم التوراة ولا عرفها.

الحجة الرابعة: لو كانت تلك الكتب حجة علينا لكان تعلمها من فروض الكفايات، ولم يُنقل عن أحدٍ مع طول الأعمار وتكرر الأعصار ذلك مع كثرة وقائعهم واختلافهم، وكان قد أسلم من أحبارهم من تقوم به الحجة، بل رجعوا إلى القياس، وإنما يجوز بعد اليأس من الكتاب، ولا يحصل اليأس إلا بعد التعلم.

واحتج المثبتون:

بقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَا ٱلتَّوۡرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌۚ يَحۡكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، وقوله: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡ﴾ [الأنعام: ٩٠] و﴿إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ كَمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٖ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [النساء: ١٦٣]، و﴿ٱتَّبِعۡ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفٗا﴾ [النحل: ١٢٣]، وقوله: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا﴾ [الشورى: ١٣] كما مرَّ.

والجواب عن الآية الأولى: أنَّ جميع النبيين لم يحكموا بجميع التوراة ضرورة، فيكون المراد أنَّ الجميع حكموا بالبعض أو البعض بالجميع.

وعن الثانية: أنه أمرهم بهذا الجميع الذي اتفقوا عليه، وهو الأصول دون ما نُسِخَ، وكذا الآية الرابعة، كما يقال ملة الشافعي وأبي حنيفة واحدة، ولهذا قال بعد ذلك: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [البقرة: ١٣٥]، ولأن شريعة إبراهيم اندرست فكيف يتبعها.




وأما الآية الثالثة: فيقتضي تشبيه الوحي بالوحي لا الموحىٰ.

وأما الخامسة: فمقتضاها أنه وصَّانا بما وصَّاهم من إقامة الدين، وأنْ لا نتفرَّق فيه، وهذا لا يدل علىٰ اتفاق الدينين، كما أنَّ أمر الاثنين أن يقيما حقوق الله لا يدل علىٰ أنَّ الحق عليهما واحد، ثم الآية لا تدل علىٰ التعبد بما وصَّىٰ به نوحاً.



الكلام في الناسخ والمنسوخ

والنسخ في اللغة: هو الإبطال، وقال الفقهاء: التحويل والنقل[١]، وهو باطلٌ، فإنَّه كما يقال: (نسخت الريح آثار القوم) (والشمس الظل) إذا أعدمته، فإنه قد لا يحصل الظل في موضعٍ آخر حتىٰ يقال انتقل، والأصل في الكلام الحقيقة.

فإن قيل: هذا مجازٌ فإنَّ المزيل للظل والآثار هو الله تعالىٰ، ثم هو مُعارضٌ بنسخ الكتاب إذا نقله أو حكايته، ومنه تناسخ الأرواح والقرون والمواريث إذا حوِّل إلىٰ واحدٍ بعد واحدٍ. قلنا: هذا مجازٌ في الإضافة لا في مسمىٰ النسخ، ثم لا يمتنع كونه تعالىٰ ناسخاً وهما ناسخان؛ لاختصاصهما بالتأثير.

وعن الثاني: أنَّ الزوال أعم من النقل إذ حيث حصل النقل فقد زالت الصفة وحصلت صفة أخرىٰ، وجعل اللفظ حقيقة في العام أولىٰ كما عُرِف.

وأما في الاصطلاح: فالذي ذكره القاضي وارتضاه الغزالي أنَّه: (الخطاب الدال علىٰ ارتفاع حكم ثابت بخطاب متقدم علىٰ وجه لولاه لدام مع تراخيه)[٢].

فإنَّه لو اتصل كان بياناً، وقد أدرجنا في الأول: (النص) و(الفحوىٰ)

(١) وقيل: الإزالة والنقل، وإبطال المصنف قول الفقهاء يعني أن هذا المعنىٰ ليس حقيقة في النسخ بل هو مجاز فيه كما أفاد ذلك أبو الحسين البصري، مع أن ابن فارس أثبت هذا المعنىٰ في كتابه مقاييس اللغة. انظر: مقاييس اللغة (٤٢٤/٥)، مختار الصحاح (٣٠٩/١)، الحدود الأنيقة (ص٨٠)، المعتمد (٤١٨/٢).

(٢) انظر: التقريب والإرشاد (٧٦/٣)، اللمع (ص٥٥)، المستصفىٰ (ص٨٦).

وغيرهما، وفي الثاني: (الأمر) و(النهي) و(الخبر)، واحترزنا بالثالث عن البراءة الأصلية.

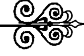
وإنما قلنا: (لولاه لثبت)؛ لأن النسخ رفعٌ وإنما يكون رافعاً أنْ لو كان كذلك، ولك أن تقول: هذا خطأ؛ لأن النسخ رفعٌ والخطاب رافعٌ لا رفع، ثم التقييد بالخطاب خطأ في الموضعين؛ لأن الناسخ والمنسوخ قد يكون فعلاً، فإن قلت: الحكم إنما هو للخطاب الدال علىٰ وجوب التأسي، قلت: لو لم يوجد ما يدل علىٰ وجوب المتابعة ثم فعل ﷺ فعلاً عُلِمَ من قصده ضرورة بقرائن الأحوال أنَّه قصد إزالة الحكم الثابت كان نسخاً بالإجماع، وكذا في المنسوخ.

الثالث: أنَّ هذا الحد يدخل فيه الإجماع بعد الاختلاف، فإنَّه خطابٌ رافعٌ لما كان يسوغ من تقليد كل واحدٍ من الفرق مع أنَّ الإجماع لا ينسخ ولا يُنْسَخُ به علىٰ الصحيح.

قلت: وسيأتي ويقول: أنَّ الاتفاق ليس رافعاً لما كان يسوغ، بل اتفاقهم علىٰ القولين كان مشروطاً بعدم الإبقاء، فينتفي الأول لانتفاء شرطه لا أنَّ الثاني نسخه.

قال: ويمكن جوابه: بأنَّا نجد النسخ مطلقاً لا الجائز في الشرع.

الرابع: أنَّ النسخ ليس رفعاً كما سيأتي، والأولىٰ أن يقال: الناسخ طريق شرعي يدل علىٰ أنَّ مثل ذلك الحكم الثابت بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه ولولاه لوجد، فسلم عن هذه الإشكالات، فخرج عنه الاتفاق بعد الاختلاف، فإنَّه أمرٌ حقيقي وكذا ما كان ثابتاً بحكم العقل، ولا يلزم عليه العجز فإنَّه أمرٌ حقيقي، فلا يكون ناسخاً، ولا ما إذا أمرنا الله بشيءٍ ثم نهانا عن مثله، فإنَّه غير ثابتٍ لو لم يرد النهي.




❁ المسألة الثانية:

قال القاضي: النسخ: رفعٌ ومعناه أنَّ حكم الخطاب السابق زال بالطارئ ولولاه لدام، وقال الأستاذ أبو إسحاق: هو بيان ومعناه أنَّ الأول قد انتهىٰ بذاته في ذلك الوقت وحصل بعده حكم آخر، وتتبين صورة المسألة بمثال هو نفسها وهو أنَّ الأعراض من قال ببقائها لم تنعدم إلا بطريان الضد، ومن قال: لا تبقىٰ كان عدمها بذاتها، فيستحيل أن يحتاج إلىٰ مزيل، فتعود الدلائل المذكورة ثَمَّ إلىٰ هنا نفياً وإثباتاً[1].

الحجة الأولىٰ للمنكرين:

ليس زوال النافي بطريان الطارئ أولىٰ من العكس، فإما أنْ يوجدا معاً أو يعدما معاً وهو محال؛ لأن عدم كل واحدٍ إنما هو لوجود الآخر، فلزم أن يوجدا في حال عدمهما.

فإن قلت: لِمَ لا يكون الحادث أقوىٰ؟ قلت: لأن الباقي مفتقرٌ في بقائه إلىٰ سبب ككونه ممكناً فعدمه مع وجود سببه محال، كما أنَّ عدم الحادث حال حدوثه محال فاستويا.

ولأن الباقي كان له حالة حدوث فاستويا إن لم يحدث له أمرٌ زائدٌ، وإن حدث فذلك الحادث يقاوم الضد فيستحيل عدمه، وإذا استحال عدم كيفية الباقي استحال عدمه قطعاً.

الحجة الثانية: حدوث الحادث موقوفٌ علىٰ زوال الباقي، فلو كان زواله

---

(١) انظر: بديع النظام (٢/٥١٧)، نفائس الأصول (٦/٢٤٠٨)، التحصيل (٢/٨).

موقوفاً على حدوثه لزم الدور.

الحجة الثالثة: حدوث الطارئ إن كان حال عدم الأول استحال كونه مؤثراً في عدمه، وإن كان حال وجوده لم يكن بينهما منافاة فلا يرفعه.

فإن قلت: لِمَ لا يكون هذا كالكسر مع الانكسار؟

قلت: الانكسار هو زوال تأليفات هي أعراضٌ غير باقية عن أجزاء الجسم، فلا يكون للكسر أثرٌ في زوالها، وهذه الوجوه كلها قوية وهي على القاضي ألزم؛ لأن عليها معوَّله في امتناع عدم الضد بالضد، وهو عين كون النسخ رفعاً.

الحجة الرابعة: المرفوع إما كلام الله وهو محال، أو تعلق الكلام وهو أيضاً محال؛ لأنه إنْ لم يكن أمراً ثبوتياً استحال رفعه، وإن كان وهو قديم فكذلك، وإن كان حادثاً كان محلاً للحوادث وهو محال.

حجة أخرى لإمام الحرمين: أنَّه تعالى إن علم استمرار الحكم أبداً استحال رفعه، وإن علم أنَّه لا يبقى إلى ذلك الوقت فهو مستحيل الوجود بعده فيستحيل رفعه؛ لأن الممتنع لذاته يستحيل زواله بمزيل(١).

ولك أن تقول: يجوز أن يعلم الله عدمه في ذلك الوقت لوجود الناسخ لا لذاته، فلا يكون هذا قادحاً في تعليل زواله به.

واحتجوا على الرفع: بأنه في اللغة كذلك والأصل عدم التغيير.

ولأن تعلق الخطاب يستحيل أن يعدم لذاته، وإلا لما وجد فلا بد من مزيل وهو الناسخ.

---

(١) انظر: البرهان (٢/٢٤٨).

والجواب عن الأول: أنه تمسكٌ باللفظ في معارضة الأدلة العقلية.

وعن الثاني: أن التعلق كان مشروطاً بذلك الوقت، فينعدم لعدم الشرط فلا يحتاج إلىٰ مزيل.



هذا حده وحقيقته، أما أحكامه ففيه أقسام:

❁ القسم الأول:

النسخ جائزٌ عقلاً واقعٌ سمعاً، وبعض اليهود أنكره عقلاً، وبعضهم جوَّزه لكن أنكره سمعاً، وبعض المسلمين أنكره أيضاً[1].

لنا: الدلائل القاطعة دلت علىٰ صحة نبوة محمد ﷺ، ولا يصح مع القول بالنسخ.

الثاني: إجماع الأمة علىٰ وقوعه حجة علىٰ من أنكره من المسلمين، وأما اليهود فنقول لهم: جاء في التوراة أنَّ الله حرَّم علىٰ موسىٰ وبني إسرائيل كثيراً من الحيوانات بعدما قال تعالىٰ لنوحٍ عند خروجه من الفلك: (إني قد جعلت كل دابة مأكلاً لك ولذريتك ما خلا الدم)، وأيضاً فآدم ﷺ كان يزوج الأخ من الأخت، ثم حرَّمه الله علىٰ موسىٰ.

ويمكن أن يقال علىٰ الأول من الوجهين:

لعل موسىٰ وعيسىٰ ﷺ أمرا الناس بشرعهما إلىٰ مبعث محمد ثم زال

---

(١) انظر: الفصول (٢/٢١٥)، البرهان (٢/٢٥٠)، البحر المحيط (٥/٢٠٨)، التمهيد (٢/٣٤١).

التكليف بشرعهما ، وهذا لا يكون نسخاً بل كقوله: ﴿ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِ ﴾ [البقرة: ١٨٧] ، وبهذا أجاب اليهود عما جاء في التوراة وتزويج آدم وعلىٰ هذا بنىٰ مذهبه من أنكره من المسلمين ، فإنَّه قد جاء في نصِّ القرآن أنَّهما سُرَّا بمبعث نبينا ﷺ ، وأن عند ظهوره يجب الرجوع إلىٰ شرعه .

وأما الإجماع فكيف تصح دعواه مع وقوع الخلاف فيه ، فالمعتمد قوله تعالىٰ: ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦] ، فنقول: صحة نبوة محمد إن توقفت علىٰ النسخ ثبت النسخ لثبوتها ، وإن لم تتوقف صح التمسك بالقرآن .

وحجة المنكرين شرعاً:

أنه تعالىٰ إما أن يقال أنه بيَّن شرع موسىٰ بلفظٍ لا يدل علىٰ الدوام ، وحينئذٍ لا يحتاج إلىٰ النسخ بل لا يقبله ؛ لأن مثله لا يقتضي الفعل إلا مرة ، أو بلفظٍ يدل علىٰ الدوام ، وحينئذٍ إنْ ضُمَّ إليه ما يدل علىٰ أنَّه سيُنسخ كان جمعاً بين المتناقضين ، ولأنه كان يجب نقل هذه الكيفية بالتواتر ؛ لأنها من الوقائع العظام ، ولأنه لو جاز نقل الشرع دون كيفية لجاز في شرعنا وحينئذٍ لا يحصل القطع بأنَّه غير منسوخ ، وإن لم يضم إليه ما يدل علىٰ أنَّه سيُنسخ استمر ؛ لأن ذكر ما يدل علىٰ الدوام ولا دوام يلتبس ، ولأنه يلزم مثله في شرعنا ، فإن قلت: عرفنا انتفاؤه في شرعنا بالإجماع والتواتر ، قلت: إذا جاز وقوع خلاف الظاهر لم يبق لأهل الإجماع والتواتر معتصمٌ يعتمدون عليه ، قالوا: وقد ثبت أنَّ موسىٰ عليه السلام قال: (تمسكوا بالسبت أبداً) ، وقال: (ما دامت السماوات والأرض) .

والجواب عن القسم الأول: فيجوز أن يكون الفعل مصلحةً في وقتٍ فيأمر

به ، ومفسدةً في آخر منهيٍ عنه .

وعن الثاني: اتفق المسلمون على أنه بيَّن شرع موسى بلفظٍ يدل على الدوام ، ثم قال أبو الحسين: ذكر معه ما يدل على أنه سيُنسخ ، وإلا كان تلبيساً .

وقال جماهير أصحابنا وأصحابهم: لا يجب ذلك بناءً على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب ، سلمنا وجوبه ؛ لكن يجوز أنَّه تعالى بيَّن ولم يتواتر لانقطاع تواترهم في زمن "بُخت نصَّر" بخلاف أهل شرعنا فإنَّهم في كل زمان بالغين مبلغ التواتر وهو الجواب عن قوله: (تمسكوا بالسبت) ، فإنَّ التواتر إذا انقطع لم تُعلم صحته .

سلمنا صحة النقل ؛ ولكن لفظ التأبيد قد جاء في التوراة للمبالغة في صور منها:

قوله في العبد: أنه (يستخدم ست سنين ثم يُعتق في السابعة فإنْ أبى العتق فلتُثقب أُذُنُه ويستخدم أبداً) .

وقيل في البقرة التي أُمروا بذبحها: (تكون سُنَّةً أبداً) ، وأُمروا في قصة دمِ الفصح أن يذبحوا الجمل ، ويأكلوا لحمه ملهوجاً ، ولا يكسروا له عظماً ، ويكون لهم سنَّةً أبداً ثم زال التعبد بها عندهم .

وقال في السفر الثاني: (قربوا إليَّ في كل [يوم][1] خروفين واحدٌ غدوةً وآخرُ عشية قرباناً دائماً لاحقاً بكم) ولم يثبت الدوام .



(١) ما بين المعقوفتين غير موجود بالأصل أثبته من المحصول. انظر: المحصول (٣/٣٠٦).

❁ المسألة الثانية:

اتفقت الأمة على جواز نسخ القرآن إلا أبو مسلم[1] الأصفهاني.

لنا: قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ [البقرة: ١٠٦] وقوله: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾ [النحل: ١٠١] والتبديل فيه رفع وإثبات، فالمرفوع إما الحكم أو التلاوة وهو المطلوب.

وهو واقعٌ في قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ﴾ [البقرة: ٢٤٠] ثم نسخ بقوله: ﴿أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] وقوله: ﴿إِذَا نَٰجَيْتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً﴾ [المجادلة: ١٢] ثم نُسِخَ.

وقوله: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٥] نُسِخَ بقوله: ﴿ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٦] الآية، وقوله: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ﴾ [البقرة: ١٤٢] ثم نُسِخَ بقوله: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤].

أجاب أبو مسلم عن الآية الأولى: أنَّ المراد بها إزالتها من اللوح المحفوظ، قلنا: هذا لا يختص بالبعض.

وعن الثانية: يجوز أنَّ المراد إنزال أحدهما بدلاً عن الأخرى التي لم تنزل، قلنا: المعدوم لا يبدل منه، قلت: ليست معدومة ولعله يريد الإنزال معدومة،

---

(١) فإنه منعه شرعاً وجوزه عقلاً. انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٣٠٣)، التبصرة (ص٢٥١)، الإحكام (١١٥/٣)، روضة الناظر (٢٢٧/١).




فيصح الجواب إن أراده الخصم.

وعن الثالثة: حكمها باقٍ فيما لو كان مدة حملها سنة، قلنا: إذا انقضت العدة بالوضع كيف كان فقد زال كونه سنة.

وعن الرابعة: إنما وجب التصدق ليمتاز المنافق عن غيره، فلما حصل الغرض سقط التعبد، قلنا: لو كان كذلك ولم يتصدق سوىٰ عليٍ كان كل من عداه منافقاً، وكيف وقد قال تعالىٰ: ﴿لَمْ تَفْعَلُواْ وَتَابَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾ [المجادلة: ١٣]، وعن آية القبلة بأنَّ حكمها باقٍ عند الإشكال، قلنا: هذا في سائر الجهات.

واحتج بأنَّ الله تعالىٰ قال: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ﴾ [فصلت: ٤٢] فلو نُسِخَ لأتاه، قلنا: المراد لم يتقدمه من كتب الله ولا يأتيه بعده ما يبطله.

❁ **المسألة الثالثة:**

يجوز نسخ الشيء قبل وقته(١)، خلافاً للمعتزلة وكثير من الفقهاء(٢).

لنا: أنَّ الله تعالىٰ أمر إبراهيم بذبح ولده ثم نسخه قبل وقته.

فإن قيل: لا نسلم أنه أُمِرَ بالذبح بل لعله كان ما أتىٰ به من مقدماته لقوله: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ﴾ [الصافات: ١٠٥] وعلىٰ ما ذكرتم يكون قد صدق بعضها.

فإن قلت: قوله: ﴿ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ [الصافات: ١٠٢] بعد ما قال له ما قال يدل

---

(١) ترجم بعض الأصوليين لهذه المسألة بقولهم: جواز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال، أو بقولهم: نسخ الأمر قبل امتثاله أو بقولهم: نسخ الشيء قبل وقوعه، وكلهم يريد هذه المسألة بعينها. انظر: الفصول (٢/٢٣٣)، المستصفىٰ (ص٩٠)، شرح مختصر الروضة (٢/٢٨١).

(٢) انظر: اللمع (ص٥٦)، المعتمد (١/٣٧٦).

أنَّه أُمِرَ بالذبح ، وكذا قوله: ﴿لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُاْ ٱلْمُبِينُ﴾ [الصافات: ١٠٦] ، فإن المقدمات لا توصف بذلك.

ولأنه قد فعلها فلو لم يؤمر بالذبح لما قال: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ﴾ [الصافات: ١٠٧].

قلت: الرؤيا لا تدل أنه أُمِرَ ، وقول الولد: ﴿ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ تعني في المستقبل ، والمقدمات التي فعلها من إضجاعه وأخذ المدية مع غلبة ظنه أنه أُمِرَ بالذبح بلاء مبين ، والفداء إنما كان عما يتوقعه من الأمر بالذبح.

سلمنا ذلك فلا نسلم أنه نُسِخَ بل قيل: إنه ذَبَحَ لكنْ لم تقطع السكين شيئاً لصحيفةٍ من حديدٍ جعلها الله على عنقه.

وقيل: كان كلما قطع موضعاً التحم بإذن الله ، فإن قلتَ: إبطال الحياة جزء مسمى الذبح ، قلتُ: لا أسلم فإنَّه قال ذبحه وإن لم يمت بعد.

سلمنا ذلك لكنه مُعارضٌ بأن الشخص الواحد في الوقت الواحد أمره ونهيه عن فعل واحدٍ من جهة واحدة محالٌ ، والكلام في مثل هذه الصورة ـ وإلا فليست محل النزاع ـ.

وأيضاً فقوله: (صلوا في وقت كذا) (لا تصلوا في ذلك الوقت) مدلولهما ما ذكرناه لغة وشرعاً.

ولأن النهي لو تعلق بغير ما تعلق به الأمر لكان إما أن يلزم من الانتهاء عنه وقوع الخلل في المأمور وهو المطلوب ، أو لا يلزم فلا نزاع في جوازه.

وأما كونه محال فلأن الفعل في ذلك الوقت إما حسنٌ أو قبيحٌ ، فيلزم الأمر بالقبيح أو النهي عن الحسن إن كان عالماً بحسنه وقبحه ، وإنْ لم يعلم لزم البداء

وهما على الله تعالى محال.

والجواب: لو كان المأمور به المقدمات لخرج بفعلها عن العهدة فلا يبقى فداء، وهو الجواب عن القطع والالتحام.

وقوله: ﴿صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ﴾ لا يدل على ما ذكرتم بل صدقها وعزم على فعلها والصحيفة لا تصح على مذهبكم بعد الاعتراف بكونه أُمِرَ بالذبح؛ لأنه تكليف بما لا يطاق.

وعن المعارضة من وجهين:

أحدهما: ـ وبه تنحسم المادة ـ أنها مبْنيةٌ على الحسن والقبح وقد أبطلناه.

الثاني: سلمنا ذلك لكنْ الأمر والنهي قد يحسُنُ لمصلحةٍ تنشأ من نفس الأمر دون المأمور به كما مرَّ في الأوامر، فيجوز أن تتغير مصلحة الأمر فلا يحسُن، فيحسُن النهي وإنْ لم تتغير مصلحة المأمور به.

فإن قلت: فإذا لم تتغير يكون النهي منعاً من تلك المصلحة فلا يحسُن، قلت: لكنَّ نفس الأمر منشأ للمفسدة ويكفي ذلك في المنع منه.

قلت أنا: لا أسلم أنَّه منشأ للمفسدة بل غير مشتملٍ على ما كان من المصلحة، والأولى أن يقال يجوز أنَّ الأمر لمصلحةٍ تنتهي قبل الفعل فينتهي الأمر، فيكون النهي حينئذٍ بياناً لانتهائها وهو النسخ، فهذا واضحٌ فيما ذكره.

❁ المسألة الرابعة:

يجوز النسخ لا إلى بدل كما في نسخ الصدقة عند المناجاة خلافاً لقومٍ[1].

(١) انظر: البرهان (٢/٢٥٧)، بيان المختصر (٢/٥٢٠)، العدة (٣/٧٨٣).

واحتجوا بقوله: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]، قلنا: الضمير راجع إلىٰ لفظ الآية لا حكمها.

سلمنا ذلك لكن يجوز أن يكون إسقاط التعبد به خيراً من ثبوته.

❁ المسألة الخامسة:

يجوز النسخ إلىٰ ما هو أثقل خلافاً لبعض أهل الظاهر(١)، وهو واقعٌ في نسخ صوم عاشوراء برمضان، وتحريم الخمر ونكاح المتعة بعد إطلاقها، وأمْر الصحابة بترك القتال ثم أمرهم بنصْبه وثبات الواحد للعشرة، وسمىٰ المسلمون إزالة التخيير بين الصوم والفدية بتعيين الصوم نسخاً وهو أشق، وكذا إزالة الحبس في البيوت إلىٰ الجلد والرجم.

واحتجوا:

بأن الخير ما هو أخف، وبقوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] قلنا: بل الخير ما هو أثقل؛ لأنه أكثر ثواباً، والمراد باليسر في الآخرة، وإلا لزمت من التخصيصات ما لا نهاية له.

❁ المسألة [السادسة](٢):

يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وعكسه(٣)؛ لأنهما عبادتان منفصلتان يجوز أن تختص أحدهما بمفسدة.

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٣٠٨)، المستصفىٰ (ص٩٦)، العدة (٣/٧٨٥).

(٢) في الأصل الخامسة وهو سهو من المصنف كما يبدو، لذلك أثبت ما يقتضيه السياق.

(٣) انظر: نفائس الأصول (٦/٢٤٦٦)، اللمع (ص٥٧)، الإحكام (٣/١٤١)، العدة (٣/٧٨٠).




وفائدة بقاء التلاوة العلم بأنَّ الله تعالىٰ أزال حكمها رحمة لعبادة، وهو واقع في عدة الوفاة، ومما يُروىٰ (الشيخ والشيخة إذا زنيا)[١] إلىٰ غير ذلك.

ويجوز نسخهما معاً كما رويَ عن عائشة: (كان فيما أُنْزِلَ عشر رضعات محرمات فنُسِخن بخمس)[٢]، وقيل: أنَّ سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة.

قلت: ويجوز أن ما حُذِف من الأحزاب بقي حكمه، وقول عائشة لا تريد به القرآن بدليل قولها (نُسِخْن بخمس)، وليس في القرآن خمس.

❁ المسألة السابعة:

يجوز النسخ في الخبر عما يجوز أن يتغير[٣] خلافاً لأبي علي وأبي هاشم وكثير من المتقدمين[٤].

لنا: أنه يجوز أن تقول: عُمِّرَ نوحٌ ألف سنة، ثم تقول: أردت دونه، ولأعذبنَّ الزاني أبداً ثم تقول: أردت ألف سنة، وكذا الخبر عن حكم الفعل في المستقبل؛ لأن الخبر كالأمر في تناوله جميع الأوقات المستقبلية، فجاز إنْ تبين أنَّ المراد بعض ما تناوله، قلت: فهذا تخصيص ولكنْ قد سبق أنَّهما متقاربان في المعنىٰ.

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ (ص٢٤١)، برقم: ٦٩٣، وأحمد (١٣٤/٣٥) برقم: ٢١٢٠٧، وابن ماجه (٨٥٣/٢)، برقم: ٢٥٥٣، وهو صحيح. انظر البدر المنير (٥٨٥/٨).

(٢) أخرجه مسلم (١٠٧٥/٢)، برقم: ١٤٥٢.

(٣) واختاره بعض المعتزلة منهم أبو عبدالله البصري والقاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري. انظر: نفائس الأصول (٢٤٦٨/٦)، الإحكام (١٤٤/٣)، نهاية الوصول (٢٣١٩/٦)، المعتمد (٣٨٧/١).

(٤) انظر: المعتمد (٣٨٧/١).

واحتجوا على المنع:

بأنَّه يُوهم الكذب، ولأنه لا يجوز أن يقول: أهلك الله عاداً، ثم يقول: ما أهلكهم، فكذا في غيره، قلنا: ونسخ الأمر أيضاً يُوهِم البداء، فإن قلتم: النهي يدل على أنَّ المنسوخ غير مراد كان جواباً لنا.

وعن الثاني: أنَّ هلاكهم غير متكرر فلا يحتمل النسخ، نعم إنْ أراد به النفي عن البعض كان تخصيصاً لا نسخاً، قلت: ما ذكره هو تخصيص كما نبهت عليه.

❁ **المسألة الثامنة:**

يجوز النسخ وإن قال: افعلوا أبداً خلافاً لقوم[1].

لنا: الدوام شرطٌ لصحة النسخ، فالدال عليه لا يكون مانعاً.

ولأن دلالة التأبيد على جميع الأزمان كدلالة التأكيد على جميع الأعيان، ويجوز التخصيص ثَمَّ فكذا ها هنا.

واحتجوا:

بأنَّ التأبيد بمنزلة التنصيص على أعيان الأوقات وذاك لا يجوز نسخه فكذا هذا.

ولأنه لا يبقى ثقة بدوام التكليف.

قلنا: حكمه الجملي غير حكم المفصل كما عُرِفَ.

---

(١) منهم أبو بكر الجصاص والشيخ أبو منصور والقاضي أبو زيد من الحنفية. انظر: الفصول (٢/٢٣٠)، كشف الأسرار (٣/١٦٥)، نفائس الأصول (٦/٢٤٧٤)، التبصرة (ص٢٥٥).

ولأن المنسوخ لا بد أن يدل على الدوام بلفظه أو معناه، فيجب أن لا يصح نسخٌ ما.

وعن الثاني: أنَّ لفظ التأبيد لا يفيد إلا الظن، وإنما يحصل القطع بالقرائن.



۞ القسم الثاني:

وفيه مسائل:

۞ الأولى:

نسخ المقطوع بالمظنون جائزٌ عقلاً غير واقعٍ سمعاً عند الأكثرين خلافاً لبعض أهل الظاهر، أما نسخ الشيء بمثله أو بما هو أقوى منه، فلا شك في جوازه[1]، فلهذا لم أذكره مفصلاً كما طوَّل به الشيخ مع أنَّه سيأتي في مواضعه.

وحجة الأكثرين قول عمر: (لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة)[2] الحديث، وهذا ضعيفٌ كما مرَّ.

واحتج المخالف:

بالقياس على جواز التخصيص، ولأنه دليل متأخر، فينسخ قياساً على غيره من الأدلة، ولأنه واقع في قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام: ١٤٥] الآية، ثم نُسِخ لما رويَ أنَّه ﷺ «نهى عن كل ذي ناب»[3] الحديث.

(١) انظر: اللمع (ص٥٩)، المستصفى (ص٩٩)، التحصيل (٢/٢١).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه البخاري (٧/٩٦)، برقم: ٥٥٣٠، ومسلم (٣/١٥٣٣)، برقم: ١٩٣٢.

وقوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] نُسِخَ بقوله: «لا تُنكح المرأة على عمتها»[١] الحديث.

وقوله: ﴿ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ﴾ [البقرة: ١٨٠] نُسِخَ بقوله ﷺ: «لا وصية لوارث»[٢] قلت: وهذا سنبحث عنه في المسألة الثانية، ونسخ الجمع بين وضع الحمل والمدة بأحد الأجلين.

ولأن أهل قباء قبِلوا خبر الواحد في نسخ القبلة، ولم ينكر النبي ﷺ عليهم، وكان ﷺ يُنْفِذُ آحاد الولاة إلى الأطراف وكانوا يبلغون الناسخ والمنسوخ.

والجواب:

أما الأول: فالصحابة أجمعوا على الفرق بينهما، ولك أن تمنع هذا الإجماع كما مرَّ.

[وعن الثاني: يجوز لكونه][٣]، وعن الثاني: كونه غير مقطوع في متنه يجوز أن يمتنع من ترجيحه وإنْ تأخر، وأما الآيات فلِمَ قلت أنَّ ناسخها لم يكن عندهم متواتراً ثم ضعُف نقله استغناءاً بإجماعهم؟.

ثم قوله: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ﴾ [الأنعام: ١٤٥] إنما يتناول الوحي إليه إلى تلك الغاية، فلا يكون النهي بعدها نسخاً، وحديث العمة آحادٌ تلقته الأمة بالقبول، وأهل قباء لعله ﷺ كان أعلمهم به قبل وقوعه، أو انضم إليه قرائن

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه أبو داوود (٣/١١٤)، برقم: ٢٨٧٠، والترمذي (٤/٤٣٣)، برقم: ٢١٢٠، وحسنه، وابن ماجه (٢/٩٠٦)، برقم: ٢٧١٤، وهو حديث حسن. انظر التلخيص الحبير (٣/٢٠٢).

(٣) يظهر لي أن هذه العبارة كتبت سهواً.




حصل معها العلم من قرب المسجد وارتفاع الضجة، والأخير ضعيف كما يأتي في الأخبار.

❁ المسألة الثانية:

يجوز نسخ السنة بالكتاب خلافاً للشافعي.

قلت: وسيأتي في التراجيح يقول: إنما خالف الشافعي في الوقوع.

وقيل: لا يجوز نسخ الكتاب بالكتاب أيضاً[1]، وهذا الجائز واقع في تحويل القبلة، فإنَّ التوجه إلىٰ بيت المقدس ليس في الكتاب ما يدل عليه إلا قوله: ﴿فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] وهذا لا يدل عليه عيناً، وكذا تحريم المباشرة ليس في القرآن، فنُسِخ بـ﴿فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وصوم عاشوراء ثبت بالسنة، ونُسِخ بصوم رمضان، وكان يجوز تأخير الصلاة إلىٰ إنجلاء القتال ثم نُسِخَ بصلاة الخوف.

وقوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ﴾ [الممتحنة: ١٠] ناسخ لما قرره ﷺ من العهد والصلح.

ولك أن تقول: يجوز أن هذه الأحكام كانت ثابتة بالكتاب ثم نسخ تلاوتها، أو يجوز أنها نُسِخت بسنةٍ أخرىٰ، إذ الظاهر أنَّه حوَّل عن بيت المقدس وبقي يُقلِّب وجهه في السماء حتىٰ أُمِرَ باستقبال المسجد الحرام، فإن لم يظهر فلا أقل من الجواز.

ومن الجهال من قال: لا حاجة إلىٰ تقدير سنة خافية، وهذا جهلٌ عظيمٌ،

---

(١) قال بذلك أبو مسلم الأصفهاني. انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٣١١)، الإبهاج (٢٣٠/٢).

فإنَّ المستدل لا بد له من تصحيح مقدمات دليله وإلا فلا يتم.

وحجة الشافعي ومن يليه وجوابهما قد ذُكِرَ في تخصيص الكتاب بالكتاب.

والجواب عن قول أبي مسلم جوابٌ عن الأخير أيضاً.

ثم قوله تعالىٰ: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] ليس فيه ما يدل علىٰ أنَّه لا يتكلم إلا بالبيان، فيجوز أن يكون الكتاب مبيناً لبعض ما تكلم به.

❁ **المسألة الثالثة:**

نسخ الكتاب بالسنة المتواترة جائزٌ وهو واقع[1] خلافاً للشافعي[2]؛ لأنه ﷺ نسخ آية الجلد بالرجم[3].

فإن قلت: بل بـ(الشيخ والشيخة) وهو قرآن، قلت: ليس قرآناً لقول عمر: (لولا أن يقول الناس زاد في كتاب الله لألحقت ذلك بالمصحف)[4]، ولك أن تقول: إنما قال ذلك لما حكم بإخراجها من المصحف لا لأنها غير قرآن.

الثاني: أن ﴿ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ١٨٠] نُسِخَ بـ«لا وصية لوارث»[5] لا بآية الميراث، فإنَّها لا تنافي صحة الوصية وهذا ضعيف،

---

(١) انظر: بديع النظام (٥٣٦/٢)، الإحكام (١٥٠/٣).

(٢) قال الشافعي في ابتداء الناسخ والمنسوخ: (وأبان الله لهم أنه إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب، وأن السنة لا ناسخة للكتاب، وإنما هي تبع للكتاب، بمثل ما نزل نصاً، ومفسرة معنىٰ ما أنزل الله منه جملاً)، ورواية عند الحنابلة. الرسالة (ص١٠٦)، وانظر: العدة (٧٨٨/٣).

(٣) وقد استنكر جماعة من العلماء هذا القول من الشافعي، وقطع جملة من الشافعية بنسبته إليه. انظر: الإبهاج (٢٤٧/٢).

(٤) سبق تخريجه، في حديث: (الشيخ والشيخة..).

(٥) سبق تخريجه.




فإنَّ كونه حقاً للوارث يمنع صحة الوصية، ثم إنه خبر آحاد، فلا يجوز النسخ به إجماعاً، ولو كان متواتراً عندهم لبقي فإنَّها واقعة مهمة، قلت: لا أسلم كونه حقاً للوارث قبل الموت، ثم وإن كان فلا أسلم أنه يمنع صحة الوصية بل يصح ويقف على إجازتهم، ثم وإن كان فهذا قياس، فكيف تُنسخ به الوصية للأقربين، ودعواه الإجماع لعله يريد من الخصمين وإلا فقد سبق جوازه عند قوم.

واحتج الشافعي:

بأن قوله: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦] يقتضي أنَّ المأتي به من جنس القرآن كما يقال: (ما آخذ ثوباً إلا آتيك بخيرٍ منه) أي: بثوبٍ خيرٍ منه.

ثم قوله: ﴿نَأْتِ﴾ يدل أنَّه المنفرد بالإتيان، وكذا قوله: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾ [النحل: ١٠١]، ثم السنة ليست خيراً من القرآن، وسياق الآية الأولى يدل على أن الفاعل لذلك هو القادر على كل شيء حيث قال: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٦].

الحجة الثانية: قوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾ [النحل: ٤٤] والنسخ رفعٌ لا بيان.

الثالثة: أنَّ قوله: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ﴾ [النحل: ١٠٢] نفي للتهمة عن الرسول ﷺ حين قالوا: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ﴾ [النحل: ١٠١]، فما لا ينزله الروح يوجب التهمة.

الحجة الرابعة: قوله: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِىٓ﴾ [يونس: ١٥] ولأنه يوجب التهمة والنفرة(١).

---

(١) انظر: الرسالة (ص١٠٦).

والجواب عما ذكر في الآية الأولى: شيء واحد وهو أنَّها لا تدل على أنَّ المأتي به ناسخ بل يجوز أن يكون شيئاً يحصل بعد النسخ وهو صريح الآية، فلو توقف النسخ على الإتيان بالذي هو خير لزم المحال، ثم يمتنع وجوب إيجاد الجنس فقد قال تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ خَيْرٌ مِّنْهَا﴾ [النمل: ٨٩] ويقال: (من يلقني بحمدٍ وثناءٍ ألقه بخيرٍ منه) ويكون عطاءً. قوله: يقتضي تفرده بالإتيان، قلنا: المراد به شرع الأحكام وهو المثبت لهما بسنة كان أو كتاب، وهو الجواب للآية، فلا يكون من تلقاء نفسه.

قوله: ليست السنة خير، قلنا: إذا كان المراد به الأصلح والأنفع لا نسلم.

وعن الآية الثانية أن كونه نسخاً لا ينافي كونه بياناً.

وعن الثالثة: إنما يتهمه من شك في ثبوته وزوالها بالمعجزات، وإلا فهو مفترٍ عنده، وإنْ نَسَخَ الكتاب بالكتاب، وأما النفرة والتهمة فزائلة بالدلائل الدالة على كونه ما ينطق عن الهوى.

❁ المسألة الرابعة:

الإجماع لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً[١]، أما للنص فإنه لا يكون على خلافه، وإلا كان خطأً، ولا منسوخاً به، فإنَّ النصَّ يستحيل تأخره عن الإجماع؛ لأن الإجماع إنما يكون دليلاً بعد وفاته ﷺ، فإنَّه في حياته لا يتم إلا بقوله، فلا ننفي غيره بقول غيره.

وأما الإجماع بالإجماع، فلوجهين:

---

(١) انظر: التلخيص (٢/٥٣١)، المستصفى (ص١٠١)، العدة (٣/٨٢٦).




أحدهما: أنَّ المتأخر إن لم يكن عن دليل فهو خطأ، وإن كان عن دليل من كتابٍ أو سنةٍ فذاك الدليل إما متأخر عن الإجماع الأول أو متقدماً عليه، وقد أبطلناهما.

الثاني: أنَّ الإجماع الثاني إنْ اقتضىٰ وقوع الأول لزم تطرق الخطأ إلىٰ الإجماع وهو باطل، وإن اقتضىٰ وقوعه إلىٰ غاية وكان الأول مطلقاً لزم التناقض، وإن كان مؤقتاً لم يكن الثاني رافعاً له بل ينتهي عند ذلك الوقت، فإن قلت: أليس إذا اختلفت الأمة علىٰ قولين فقد أجمعت علىٰ أنَّ للعامي الأخذ بأيِّهما شاء، فإذا اتفقت بعد ذلك انتسخ ذلك الجواز والمكنة منه، قلت: إنما جوزت ذلك بشرط أن لا يوجد الاتفاق، فانتفىٰ الأول لانتفاء الشرط لا أنَّ الثاني نسخه، قلت: وقد جَعَلَ الثاني رافعاً لحكم الأول حدٌّ أبطل به من حدَّ النسخ بالرفع كما نبهت عليه ثَمَّ، وأما القياس فلا يكون الإجماع أيضاً ناسخاً له ولا منسوخاً به، فإنَّ شرط صحة القياس أن لا يخالف الإجماع فإذا لم يوجد شرطه كان باطلاً.

قال الشيخ: وعند عيسىٰ ابن أبان يجوز أن يكون الإجماع ناسخاً، ولم يبين لماذا نسخ(١).

❁ المسألة الخامسة:

لا يجوز أن يُنسخ القياس، ويجوز نسخ القياس في زمن الرسول ﷺ بالنص والإجماع والقياس(٢).

---

(١) انظر: الإحكام (٣/١٦١).

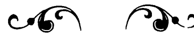
(٢) انظر: كشف الأسرار (٣/١٧٤)، شرح تنقيح الفصول (ص٣١٦)، شرح اللمع (١/٥١٢)، روضة الناظر (١/٢٦٦)، المعتمد (١/٤٠٢).

فالأول: أن ينُصَّ في الفرع بخلاف ما اقتضاه القياس.

والثاني: أن تُجمع الأمة على قول غيره إجماعاً بعد اختلافها على قولين قياساً، فيكون إجماعها رافعاً للقياس المقتضي للقول الآخر.

قلت: القياس لم يرتفع وإنما العمل به وذلك رأيهم، فيكون المرفوع رأيهم لا القياس. والثالث: ـ وهو مختطٌ في المحصول ـ أن يقتضي القياس حكماً في صورة لم ينص الرسول في أخرى بضد ذلك الحكم ويعلله بعلة موجودة في الأولى، وتكون أمارة هذه العلة أقوى. وأنا أقول: هذه المسألة تناقض التي قبلها من ثلاثة أوجه: لأنه ها هنا جعل الإجماع ناسخاً للقياس، وجعله في زمن الرسول دليلاً، وجعل الاتفاق بعد الاختلاف نسخاً، ولم يجعل عدمه شرطاً كما قال في تلك المسألة، وهذا عجبٌ وليس بينهما فصل.

أما بعد وفاته فيجوز نسخه في المعنى بأنْ يُحرِّم المجتهد شيئاً قياساً ثم يظفر بنصٍ أو إجماعٍ أو قياسٍ أقوى من الأول على خلافه إن قلنا أنَّ كل مجتهدٍ مصيب لكن هذا ليس نسخاً، فإنَّ شرط صحة القياس أن لا يعارضه شيءٌ من ذلك، وإن قلنا المصيب واحد لم يكن القياس الأول متعبداً به[1].



(١) والحاصل أن في المسألة أربعة مذاهب: الأول: المنع مطلقاً، أي: أن القياس لا يَنسخ ولا يُنسخ، وهو قول جمهور الأصوليين، والثاني: الجواز مطلقاً، أي: أن القياس يَنسخ ويُنسخ، حكاه القاضي عن بعض الأصوليين، والثالث: أن القياس الجلي يجوز النسخ به والخفي لا يجوز، وهو قول أبي القاسم الأنماطي، والرابع: يجوز النسخ بالقياس المنصوص على علته في حياة النبي ﷺ أما بعد وفاته فلا، وهو اختيار أبي الحسين البصري. انظر: البحر المحيط (٥/٢٨٩)، المعتمد (١/٤٠٢).

❁ المسألة السادسة:

الفحوى يجوز أن يكون ناسخاً بالاتفاق ؛ لأن دلالته إما لفظية أو يقينية ، وأما كونه منسوخاً فقد [اتفقوا][1] على جوازه مع الأصل ، ونسخ الأصل نسخٌ له ، أما نسخه مع بقاء الأصل فقد منعه أبو الحسين لإفضائه إلى التناقض في المقصود[2].



۞ القسم الثالث: فيما ظُنَّ كونه ناسخاً:

❁ المسألة الأولى:

اتفق العلماء على أنَّ زيادة عبادة على العبادات لا يكون نسخاً ، ولا زيادة صلاة على الصلوات ، وإنما قال أهل العراق: زيادة صلاة على الصلوات نسخٌ لقوله تعالى: ﴿وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٨] وذلك يُخرِج الوسطى عن كونها وسطى[3].

فقيل لهم: فزيادة عبادة على العبادات يخرجها عن ذلك العدد ويخرج الأخير عن كونه أخيراً وليس نسخاً ، فإن لم تكن الزيادة كذلك ، فعند الشافعي وأبي علي وأبي هاشم ليس نسخاً[4] خلافاً للحنفية[5].

ومنهم من قال: إن أفاد النص من جهة دليل الخطاب أو الشرط خلاف

(١) ما بين المعقوفتين غير موجود في الأصل أفدته من المحصول. انظر: المحصول (٣/٣٦٠).
(٢) انظر: نفائس الأصول (٦/٢٥٠٩)، الإحكام (٣/١٦٥)، المعتمد (١/٤٠٤).
(٣) انظر: التلخيص (٢/٥٠١)، الإحكام (٣/١٧٠).
(٤) انظر: التبصرة (ص٢٧٦)، المستصفى (ص٩٤)، المعتمد (١/٤٠٥).
(٥) انظر: أصول السرخسي (٢/٨٢)، بديع النظام (٢/٥٣١)، كشف الأسرار (٣/١٩١).

الزيادة كان نسخاً وإلا فلا.

وقال القاضي عبد الجبار: إن صار المزيد عليه بحيث لو كان فُعِلَ مع الزيادة قبلها لم تصح كزيادة ركعة في الصلاة كان نسخاً وإلا فلا كزيادة التغريب على الحد[1].

والأحسن ما قال أبو الحسين: أنَّ الزيادة على النصِّ هل تقتضي زوال أمر؟

والحق نعم؛ لأن ثبوت الشيء لا أقل من أن يقتضي زوال عدمه، ثم هذا الزوال هل يسمى نسخاً ولا شك فيه إن كان الزائل حكماً شرعياً والمزيل متراخٍ؟.

وأنَّ الزيادة على النصِّ هل تجوز بخبر الواحد والقياس؟.

إن كان الزائل البراءة الأصلية جاز إلا أنْ يمنع مانعٌ خارجي كما لو قيل: خبر الواحد لا يكون حجة فيما تعم به البلوى، والقياس لا يجوز في الحدود والكفارات، فإنَّ هذه الموانع لا تتعلق بالنسخ.

وإن كان الزائل حكماً شرعياً نُظِرَ في دليل الزيادة هي ما نُسِخَ به دليل الزائل أم لا[2]؟.

---

(١) انظر: المعتمد (١/٤٠٦).

(٢) اتفق الأصوليون على أن الزيادة على النص إنْ لم يكن لها تعلق بحكم النص أصلاً، فليست نسخاً له إجماعاً، وذلك كزيادة إيجاب الصوم بعد الصلاة ; فإنه ليس نسخاً لإيجاب الصلاة بالإجماع، فإن تعلقت الزيادة بحكم النص المزيد عليه ; فتلك الزيادة لها ثلاث صور:
الصورة الأولى: أن تكون جزءاً له، مثل: زيادة ركعة في الصبح فتصير ثلاث ركعات، والركعة الثالثة جزء منها. =




هذا حظ البحث الأصولي وبيانه بأحكام:

❊ **الأول**: زيادة التغريب وعشرين في حد القذف لا تزيل إلا نفي وجوب الزيادة المعلومة بالبراءة الأصلية لا بالشرع، وكون الثمانين مجزيةً وأنَّها وحدها كمال في الحد، ويتعلق بها رد الشهادة، فهذه تابعة لنفي وجوب الزيادة، وأيضاً فإنَّ هذه الأحكام ثابتة للفروض إذا كانت خمساً، ويجوز إثبات الزيادة عليها بخبر الواحد والقياس، نعم لو ثبتت هذه الأحكام بصريح نصٍّ متواترٍ أو مفهومه وثبت أنَّ مفهوم المتواتر لا ينسخ بالمظنون فحينئذٍ لا تثبت الزيادة.

❊ **الحكم الثاني**: تقييد الرقبة بالإيمان في معنىٰ التخصيص، فإن كان المقيد خبر واحدٍ أو قياس وكان مقارناً جاز، وإلا فهو النسخ بعينه؛ لأنه رفعٌ لما أثبته عموم الكتاب من جواز عتق الكافرة، فلا يجوز.

❊ **الحكم الثالث**: إذا قُطِعت يد السارق وإحدىٰ رجليه ثم سرق ثانياً، فإباحة قطع يده الأخرىٰ رفعٌ لحظر قطعها الذي ما عُرِفَ إلا بالعقل فيجوز.

قلت: لا أسلم أنَّ هذا الحظر إنما عُرِفَ بالعقل بل هو معروفٌ بالنصوص

= الصورة الثانية: أن تكون شرطاً، مثل: نية الطهارة، فهي شرط لها، وقد زيدت بالحديث.

الصورة الثالثة: أن تكون لا جزء ولا شرط، مثل: التغريب علىٰ الجلد في زنا البكر، إذ الجلد لا يتوقف علىٰ التغريب توقف الكل علىٰ جزئه، ولا توقف المشروط علىٰ شرطه.

فاختلفوا فيما سبق علىٰ قولين:

القول الأول: أن الزيادة علىٰ النص نسخ، وهو قول الحنفية.

القول الثاني: أن الزيادة علىٰ النص ليست نسخاً، وهو قول جمهور الأصوليين. انظر: المستصفىٰ (ص٩٤)، الإحكام (١٧٠/٣)، روضة الناظر (٢٤٢/١)، شرح مختصر الروضة (٢٩١/٢).

العامة «لا ضرر ولا ضرار»[1] والخاصة «إنَّ الله حرم عليكم دماءكم»[2] ونحوها.

* **الحكم الرابع**: أن يُوجِبَ الله علينا شيئاً ثم يُخيِّرنا بينه وبين غيره، فإنَّ مقتضى الأول أنَّ للإخلال به تأثيراً في استحقاق الذم، وهذا لا يمنع أن يقوم مقامه واجبٌ آخرُ، وإنما يُعلم أنَّه لا يقوم مقامه بالأصل فالمثبت له إنما يرفع حكماً عقلياً كما لو أوجب غسل الرجلين ثم خيَّر بينه وبين المسح على الخفين، وكذا لو خيَّرنا بين شيئين ثم أثبت معهما ثالثاً كقوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] الآية فإنَّه لا يمنع من الحكم بالشاهد واليمين.

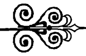
ومن قال: الحكم بهما نسخٌ لهذه الآية لزمه أن يقول: الوضوء بالنبيذ نسخٌ لقوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟﴾ [النساء: ٤٣] نعم لو قال تعالى: هذا واجبٌ وحده أو لا يقوم غيره مقامه كان الزائل بالتخيير حكماً شرعياً.

* **الحكم الخامس**: إذا زِيْدَ في الصلاة ركعة قبل التشهد فهو نسخٌ لوجوبه عقيب تلك الركعات، وكذا لو زِيْدَ بعد التشهد وقبل السلام كان نسخاً لحكم السلام لا للركعات، وكذا زيادة غسل عضو في الطهارة وشرط في الصلاة ليس نسخاً للطهارة والصلاة فإنَّها أفعالٌ حقيقيةٌ، ولا لوجوبها فإنَّها واجبةٌ، ولا لإجزائها فإنها مجزية تبقى كونها مجزية وحدها والكلام فيه قد مرَّ، فلا يمنع من هذه الجهة أن يقبل فيه خبر الواحد والقياس إلا أن يعلم نفي الزيادة من دِيْنِ محمدٍ ﷺ قطعاً فلا ترفع بمظنون.

---

(١) أخرجه ابن ماجه (٢/٧٨٤)، برقم: ٢٣٤١، في إسناده جابر الجعفي وفيه مقال. انظر التلخيص الحبير (٤/٤٧٥).

(٢) أخرجه البخاري (١/٣٣)، برقم: ١٠٥، ومسلم (٣/١٣٠٦)، برقم: ١٦٧٩.

* **الحكم السادس**: إذا قال الله تعالىٰ: (صوموا نهاراً) ثم جاء الخبر بإتمام الصيام إلىٰ العشاء لم يكن نسخاً، فإنَّ النصَّ لم يتعرَّض لِلَّيل وإنما لم يكن واجباً بحكم الأصل، بخلاف قوله: (إلىٰ الليل) فإنَّه ينفي وجوب الصيام بالليل، فإنَّ (إلىٰ) تفيد كون أول الليل غايةً وظرفاً كما لو قال: (غاية الصيام الليل).

* **الحكم السابع**: إذا قال الله: (صلوا إن كنتم متطهرين) فهذا لا ينفي كون للصلاة شرطاً آخر، فيجوز إثباته بالقياس وخبر الواحد.

قلت: لا فرق بين وجوب الصلاة عقيب الطهارة وبين وجوب السلام عقيب التشهد عند من يقول: الأمر للفور فتكون الزيادة نسخاً لهذا الوجوب كما مرَّ.

المسألة الثانية:

نقصان ما تتوقف صحة العبادة [عليه][1] لا يكون نسخاً للعبادة عند الكرخي وهو المختار سواءٌ كان جزءاً من العبادة أو خارجاً عنها[2]، خلافاً للقاضي عبدالجبار في الجزء[3].

لنا: خروج البعض عن المقتضي لا يُوجب خروج الباقي كسائر أدلة التخصيص.

واحتج: بأنَّ التشهد كان يجب تأخيره إلىٰ آخر الصلاة، وما كانت الصلاة تجزئ دون هذه الركعة والآن لا تجزئ معها، وهذه أحكام شرعية قد ارتفعت،

---

(١) ما بين المعقوفتين غير موجود في الأصل أثبته من الحصول. انظر: المحصول (٣/٣٧٤).

(٢) وهو قول أبي الحسين البصري، وقيل: بأنه نسخ مطلقاً، وهو اختيار الغزالي. انظر: التبصرة (ص٢٨١)، المستصفىٰ (ص٩٣)، الإحكام (٣/١٧٨)، التمهيد (٢/٤٠٧)، المعتمد (١/٤١٤).

(٣) انظر: المعتمد (١/٤١٥).

قلنا: هذه الأحكام مغايرة للركعة الباقية فنسخها لا يكون نسخاً لها.

أما نسخ الزكاة فلا يكون للصلاة، وكذا نسخ الشرط المنفصل كالوضوء في الصلاة؛ لأنهما عبادتان رُفِعت إحداهما لدليلٍ يخصها، نعم ما كانت الصلاة تجزئ دونها والآن تجزئ، فإن أريد بالنسخ ذلك فصحيح لكن إطلاق النسخ يوهم خروجها عن الوجوب أو عن كونها عن عبادة وليس كذلك.

خاتمة: يُعرف بها الناسخ والمنسوخ:

وذاك إما بلفظ من الرسول ﷺ صريحاً أو بالمعنىٰ مثل أن يأتي بنقيض الأول، أو بضده مع العلم بالتاريخ، ثم قد يُعلم التاريخ صريحاً بقوله: هذا قبل هذا أو هذا ورد سنة كذا والآخر سنة كذا، أو يُعلَّقُ أحدهما علىٰ زمانٍ معلوم التقدم والآخر بالعكس، وكذا لو روىٰ أَحَدَهُما رجلٌ متقدم الصحبة والآخر متأخرها شُرِطَ انقطاع صحبة الأول عند ابتداء صحبة الثاني[1].

ويتفرع عليه مسألتان:

❁ الأولى:

إذا قال الصحابي في أحد المتواترين هذا قبل هذا، قال القاضي عبد الجبار: قُبِلَ وحصِل النسخ تبعاً[2]، وإن كان قوله وحده لا يقبل في نسخ المتواتر، كقبول شهادة النسوة في الولادة التي يترتب عليها النسب.

قال أبو الحسين: هذا يقتضي جواز القبول عقلاً إلا إذا تبيَّن أنَّه يلزم منه

(١) انظر: شرح اللمع (٥١٥/١)، المستصفىٰ (ص١٠٣)، الإحكام (١٨١/٣).
(٢) انظر: المعتمد (٤١٨/١).

الوقوع، قلت: فقد بيَّن فأي حاجة إلىٰ هذا الكلام.

❁ المسألة الثانية:

إذا قال الصحابي: هذا الحكم منسوخ لم يُقبل لقولهم في خبر: «الماء من الماء»[1] أنَّه منسوخ بحديث التقاء الختانين لجواز أن يقوله عن اجتهاد.

وقال الكرخي: يُقبلُ إذا أطلق ولم يُعين الناسخ فإنه لا يُطلِق إلا ببينة وهو ضعيف لما ذكرناه[2].



(١) أخرجه مسلم (١/٢٦٩)، برقم: ٣٤٣.

(٢) انظر: الفصول (٢/٢٨٨)، المعتمد (١/٤١٨).

الكلام في الإجماع

وهو مشترك بين معنيين، يقال: أجمعوا إذا اتفقوا أي: صاروا ذا جمعٍ مثل ألبنوا وأتمروا، وإذا عزموا كما قال تعالىٰ: ﴿فَأَجۡمِعُوٓاْ أَمۡرَكُمۡ﴾ [يونس: ٧١] و«لا صيام لمن لم يجمع الصيام..»[١] الحديث.

وفي الاصطلاح: (اتفاق أهل الحل والعقد وهم المجتهدون في الأحكام الشرعية من أمة محمد ﷺ علىٰ أمرٍ ما شرعياً أو غيره).

والمراد بالاتفاق أن يشتركوا في الاعتقاد، ثم قد يُعلم ضرورة، وقد يكون مدلولاً عليه بالقول أو الفعل.

❁ **المسألة الأولى:**

منهم من أحال وقوعه في الأمور النظرية كما هو محال في الاتفاق علىٰ كلمة واحدة أو طعام واحد في ساعة واحدة[٢].

وجوابه: إنما كان هذا محالاً لتساوي الاحتمال فيه أما عند قيام الدليل أو الأمارة الظاهرة فغير ممتنع، كاتفاق الحنفية والشافعية علىٰ قولها مع أنَّ أكثرها صادر عن أمارة، ومنهم من سلم إمكانه وقال: لا طريق لنا إلىٰ العلم بوقوعه،

(١) أخرجه أبو داوود (٢/٣٢٩)، برقم: ٢٤٥٤، والترمذي (٣/٩٩)، برقم: ٧٣٠، والنسائي (٤/١٩٧) برقم: ٢٣٣٦، وابن ماجه (١/٥٤٢)، برقم: ١٧٠٠، وهو حديث حسن. انظر موافقة الخبر لابن حجر (٢/٨٠).

(٢) انظر: البرهان (١/٢٥٩)، المستصفىٰ (ص١٣٧)، الإحكام (١/١٩٦)، العدة (٤/١٠٥٨).




فإنَّه ليس من الأمور الوجدانية الذي لا شك فيها ولا من الأمور العقلية المستخرجة بالنظر، فإذن لا طريق إلا الحس والخبر، ومن المحال أن يُعرف قول الغير إلا بعد معرفته.

ونحن إذا أنصفنا علمنا أنَّ أهل المشرق لا علم عندهم بأحدٍ من علماء المغرب فضلاً عن كل واحدٍ وكيفية مذهبه، وربما يكون واحد في مطمورة أو رجع واحدٌ عند مفارقته، أو أنَّه وافق تقيَّةً إلىٰ غير ذلك من الأسباب الخفية.

بل لو اجتمع الكل في موضعٍ واحدٍ ـ وهو محال ـ ورفعوا أصواتهم دفعة، فيحتمل أنَّ فيهم من خالف ولم يُسْمَع، أو وافق تقيَّةً للجميع أو الملك الجامع لهم.

فإن قلت: نعلم بالضرورة اتفاق المسلمين علىٰ نبوة محمد ﷺ ووجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان، والشافعية علىٰ بطلان البيع الفاسد والحنفية علىٰ انعقاده مع هذه التشكيكات، وغلبة بعض المذاهب والأديان علىٰ بعض البلدان من غير أن نلق كل واحد، وأنَّ الملك العظيم يمكنه جمع الكل بحيث يعرف اتفاقهم.

قلت: إن عنيت بالمسلمين المعترفين بنبوة محمد ﷺ فحق وإن عنيت غيرهم فلا نسلم، ولا نسلم أن كل من قال بنبوته قال بوجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان، ولا تستبعد هذا المنع فإنك تعتقد جزماً أنَّ مابين الدفتين كلام الله، وقد روي عن ابن مسعود أنَّه قال: (الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن)[1]، وأنكر قومٌ من الخوارج سورة يوسف، وكثيرٌ من قدماء الروافض قالوا: هذا القرآن ليس هو المنزل علىٰ قلب محمد، نعم قد جُعِلَ اعتقاد قوي

(١) روىٰ ذلك البخاري (١٨١/٦)، برقم: ٤٩٧٧.



بحصول الإجماع لكنه لا يرتفع عن درجة الظن، وكذا الحكم بغلبة بعض المذاهب والأديان قد يحصل القطع به لكن لا على الكل، والملك العظيم المستولي على جميع معمور العالم مما لم يوجد، وربما انفلت منه واحد أو وافق تقيَّةً.

والإنصاف أنه لا سبيل إلى العلم بحصول الإجماع إلا في زمن الصحابة فإنهم كانوا محصورين.

قلت: وسكوت الشيخ عن الجواب اعتراف بصحة الإشكال، والحق أنَّ هذه أمور شكلية لا تمنع حصول العلم، فإن حصل وجب العمل به، ونحن لا ندعي سوى ذلك، أما أن العلم يوجد أو لا يوجد، فقد يوجد وقد لا يوجد فلا نزاع.

❁ المسألة الثانية:

الإجماع حجة خلافاً للنظَّام والشيعة والخوارج، قلت: الشيعة ما أنكرت كونه حجة[1]، وإنما قالت: إجماع سائر الأمم حجة أيضاً، وسيأتي ذلك مُبيَّناً إن شاء الله تعالى.

---

(١) تعقب الحمويّ الإمام الرازي في هذه المسألة وكذلك فعل القرافي لكنه اعتذر للرازي ووجَّه كلامه فقال: (أنهم لا يقولون الإجماع حجة لما هو إجماع أمة محمد ﷺ بل لأجل المعصوم) وهذا صحيح فقد نصَّ محمد بن الحسن الطوسي (ت٤٦٠هـ) على ذلك فقال: (والذي نذهب إليه أن الأمة لا يجوز أن تجتمع على خطأ وأن ما يجمع عليه لا يكون إلا حجة؛ لأن عندنا أنه لا يخلو عصر من الأعصار من إمام معصوم حافظ للشرع يكون قوله حجة يجب الرجوع إليه كما يجب الرجوع إلى قول الرسول ﷺ) إلى أن قال: (ومتى فرضنا أن الزمان يخلو من معصوم حافظ للشرع لم يكن الإجماع حجة على وجه من الوجوه) وحاصل القول أن الشيعة لا يحتجون بالإجماع الذي نعرفه بل الإجماع عندهم شيء آخر اصطلحوا عليه في مذهبهم وعلى هذا الوجه نستطيع أن نقول بصحة كلام الرازي في نسبة هذا القول لهم. انظر: نفائس الأصول (٢٥٧٦/٦)، عدة الأصول للطوسي (٦٠٢/٢).

ولنا مسالك:

الأول: قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ﴾ [النساء: ١١٥] ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] الآية، فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحاً لما جمع بينه وبين المحظور الذي هو المشاققة في الوعيد كما لا يقال: (إن زنيتَ وأكلتَ عاقبتُك)، واتباع غير سبيلهم اتباع قولٍ يخالف قولهم، وإذا كان هذا حراماً كان اتباع قولهم واجباً إذ لا واسطة بين القسمين.

فإن قيل: يجوز أن تكون المشاققة شرط في خطر اتباع غير سبيلهم، فإن قلت: حينئذٍ يكون اتباع سبيلهم واجباً عند المشاقة إذ لا واسطة لكنه باطلٌ، فإنَّ المراد بالمشاقة أن يكذبه لا مطلق المعصية وإلا كان كل عاصٍ مشاقق.

ويستحيل التكليف باتباع الإجماع عند عدم العلم بصحة نبوته، فإنَّ العلم بصحة الإجماع موقوف علىٰ العلم بصحة نبوته، فإنَّا نقول: بل ها هنا واسطة وهو عدم الاتباع أصلاً.

سلمنا ذلك فلا نسلم أنَّ المشاقة ما ذكرتم، فإنَّها مأخوذة من كون كل واحد في شِقٍ فيكفي أصل المخالفة.

سلمنا ذلك، فلِمَ قلت أنَّه ينافي العمل بالإجماع؟

فإنَّ الكفر كما يكون بعدم العلم بصحة نبوته فقد يكون بالاستخفاف به وتكذيبه باللسان وإلقاء المصحف في القاذورات وشد الزنار مع العلم بكونه نبياً، فلا يمتنع العلم بوجوب اتباع الإجماع.

سلمنا هذه المنافاة فلِمَ قلت: إنها مانعة؟ فإنَّ الله كلَّف أبا لهبٍ أن يؤمن

بأنَّه لا يؤمن كما مرَّ.

سلمنا أنَّ المشاقة غير شرط لكن تبيُّن الهدىٰ شرطٌ في المشاقة بصريح الآية، فيكون كذلك في المعطوف عليه، واللام في الهدىٰ للاستغراق، فيكون اتباع غير سبيل المؤمنين حراماً عند تبين سائر أنواع الهدىٰ، ومن جملتها الدليل الذي ذهب أهل الإجماع إلىٰ الحكم لأجله، وحينئذٍ يكون التمسك بدليل الإجماع؛ لا به، وهذا هو المفهوم من قولنا: (إذا تبيَّن لك صدق زيدٍ فاتبعه) أي: تبيَّن صدق قوله بغير قوله.

سلمنا ذلك ولكن إنْ عنيتم أنه يقتضي المنع من متابعة كل ما كان غير سبيلهم فممنوع، فإنَّ لفظة (غير) و(سبيل) لفظ مفرد فلا يفيد العموم، وإن أفاده فتقديره: (من يتبع كل ما غاير سبيلهم) فلا يكون اتباع البعض حراماً، وإن عنيتم أنَّه يقتضي المنع من البعض فمسلَّمٌ وهو ما إذا خالفهم في السبيل الذي صاروا به مؤمنين، وهذا التأويل متعين فإنها نزلت في رجلٍ ارتدَّ.

ولأنه هو المفهوم من قولك: (لا تتبع غير سبيل الصالحين) أي: الذي صاروا به صالحين.

سلمنا ذلك ولكن السبيل هو الطريق الذي يُمشىٰ فيه وليس مراداً بالاتفاق، فتصير الآية مجملة بين أنواع المجاز، بل ليس بين الاتفاق والطريق مناسبة حتىٰ يكون مجازاً فيه[1].

ثم وإن حسُنَ هذا المجاز فيجوز أن يكون المراد الدليل الذي لأجله اتفقوا،

---

(١) انظر: تقويم الأدلة (ص٢٣)، نفائس الأصول (٢٥٧٦/٦)، البرهان (٢٦١/١)، المستصفىٰ (ص١٣٧)، الإحكام للآمدي (٢٠٠/١)، شرح مختصر الروضة (١٤/٣).




فيحمل عليه وهو أقرب إلىٰ الحقيقة، فإنَّ حركة الذهن في مقدمات الدليل تشابه حركة البدن في الطريق، فإن لم يكن اتفاقهم عن دليل كان إجماعهم باطل.

سلمنا ذلك ولكن لفظة (من) و(المؤمنين) ليست للعموم، وإلا دخل العوام والصبيان. سلمنا ذلك ولكن (غير) أصلها للصفة، فإذن بين اتباع غير سبيلهم واتباع سبيلهم قسمٌ ثالثٌ وهو عدم الاتباع أصلاً.

فإن قلت: ترك سبيلهم غيرُ سبيلهم فيكون اتباعاً لغير سبيلهم، قلت: متابعة الغير الإتيان بمثل فعله؛ لأنه فعله فمن ترك سبيلهم لأجل أنَّ غيرهم ترك، كان كما قلتم، أما من تركه لدليل أو بقاء علىٰ حكم الأصل لم يكن كذلك.

سلمنا دلالتها علىٰ وجوب المتابعة، لكن إن قلت في بعض الأمور فمُسلَّمٌ وهو طريق الإيمان كما مرَّ.

ولأنه كان موجوداً في زمن الرسول، والإجماع لم يكن له وجود بعد، ولا من قال: (من شاقق وزيري واتَّبع غير سبيل فلان ـ وهو مطيعه ـ عاقبته) فُهِمَ منه سبيله في الطاعة.

وإن قلت: في الكل لزم التناقض فيما لو فعلوا أشياء واتفقوا علىٰ أنَّه مباح، فإنَّه يجب فعله متابعة لهم ولا يجب؛ لأنه مباح.

ولأنهم قبل الاتفاق كانوا مجوزين الخلاف ومتفقين علىٰ تجويز الأخذ بقولهم أيهم شاء، فيلزم اتباعهم فيه أيضاً.

فإن قلت: هذا كان مشروطاً بعدم الإجماع، قلت: لو شرطنا ذلك لم يستقر إجماعٌ ما، فإنَّه يجوز أن يكون الثاني مشروطاً.




ولأن تجويز الخلاف لا يكون مشروطاً بوجود الخلاف.

ولأن من سبيلهم إثبات الحكم بالدليل لا بالإجماع.

سلمنا الاتباع في الكل، ولكن إن قلت: اتباع كل المؤمنين فهم لا يكْمُلون إلىٰ قيام الساعة، وإن قلت: بعضهم فباطلٌ؛ لأن إجماع البعض غير معتبرٍ بالاتفاق.

ولأن لفظ المؤمنين جمعٌ فيفيد الاستغراق.

فإن قلت: من لم يوجد بعد ليس مؤمناً، قلت: فعند وجوده لا يُنفىٰ من قبله كل المؤمنين، فلا يكون قولهم حجة علىٰ من بعدهم.

سلمنا ذلك لكنَّ الآية تتناول من كان موجوداً في عصر النبي ﷺ وإجماعهم إنما ينفع بعد وفاته، فلِمَ قلت: أنَّهم بقوا جميعهم بعد وفاته متفقين بل المعلوم خلافه؟.

سلمنا أنَّ المراد مؤمني العصر ولكن إن قلت: جميعهم لزم اعتبار قول العوام والصبيان، وإن قلت: بعضهم، فعندنا يجب في كل عصر اتباع بعض المؤمنين وهو الإمام المعصوم.

سلمنا ذلك ولكن المؤمن هو المصدق بالقلب أو المستحق الثواب عند المعتزلة، وهذا أمرٌ لا يُطلعُ عليه، فإذا جهلناه لم يجب الاتباع.

ولأنه إنما يُعلم كونهم مؤمنين إذا عرفنا أنَّ ذلك الحكم لم يخطئوا فيه خطأً يُخرجهم عن الإيمان، فلو عرفنا كونه صواباً من إجماعهم لزم الدور، ولا يمكن حمله علىٰ التصديق باللسان فإنَّه مجاز، وليس هو بأولىٰ من حمله علىٰ السبيل

الذي صاروا به مؤمنين كما مرَّ.

سلمنا قيام الدليل على كونه حجة، ولكن هذه مسألة قطعية فلا تمسك بها بالدلائل اللفظية.

فإن قلت: اجعلها ظنية، قلت: لم يقل به أحد، بل من قال بكونه حجة جعله قاطعاً وأثبتوه بهذه الظنون وهم الفقهاء، وهذا عجبٌ منهم!!

ثم قالوا: يجوز مخالفة دليل الإجماع بتأويل، ومخالف الحكم المجمع عليه كافر، وهذه غفلة عظيمة.

سلمنا دلالة الآية لكنه معارض بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ إلى قوله: ﴿وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٨٨]، فدل على أن المنهي عنه متصور منهم.

ولأنه ﷺ في قصة معاذ لم يذكر الإجماع وقال: «لاتقوم الساعة إلا على شرار أمتي»(١)، وقال: «لاترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»(٢).

وقال: «من أشراط الساعة أن يرتفع العلم ويكثر الجهل»(٣)، إلى غير ذلك مما يدل على خلو الزمان عمن يقوم بالواجبات.

ولأن ما جاز على كل واحد وأحد جاز على الكل.

ولأن إجماعهم إن لم يكن عن دليل ولا أمارة كان خطأً، وإن كان عن دليل

---

(١) أخرجه مسلم (٤/٢٢٦٨)، برقم: ٢٩٤٩، بلفظ: «الناس» بدل «أمتي».
(٢) أخرجه البخاري (١/٣٥)، برقم: ١٢١، ومسلم (١/٨١)، برقم: ٦٥.
(٣) أخرجه البخاري (٧/٣٧)، برقم: ٥٢٣١.

قاطعٍ فلا بد من نقله تواتراً ؛ لأنه في واقعة عظيمة وحينئذٍ لا فائدة في الإجماع ، وإن كان عن أمارة فمن المحال اتفاق الكل على مقتضاها مع اختلاف حالهم فيها واختلافهم في كونها حجة.

والجواب:

لو كانت المشاقة شرطاً لجازت المخالفة عند عدمها مطلقاً ؛ لانتفاء الشرط وليس كذلك ، فإنَّ المخالفة إن لم تكن خطأً فلا تكون صواباً ، فإن منعت كون المشروط عدماً عند عدم الشرط اندفع السؤال.

وأما العطف على كون تبيُّن الهدى شرط للمشاقة ، فلا نسلم أنه يقتضي المشاركة فيه.

سلمنا ولكنَّ تبيُّن الهدى المشروط في المشاقة دليل التوحيد والنبوة لا دليل الفروع.

سلمنا دلالة ما ذكرتم على اشتراطه لكن لا يبقى للمؤمنين فضيلة كما ليست لليهود مثلاً عند موافقتهم فيما دل عليه الدليل.

ولأنها إنما وردت في معرض المدح لهم.

ولأن اتباع الغير هو الرجوع إلى قوله ؛ لأنه قال لا لأنه صح قوله بالدليل ، وإلا كنَّا متبعين اليهود والنصارى في كثير من المسائل.

وأما لفظة (غير) و(السبيل) فتفيدان العموم من حيث الإيماء كما سيأتي إن شاء الله تعالى في القياس.




أن ترتيب الحكم على الوصف مُشعرٌ بعلِّيته، ومن حيث اللفظ بدليل صحة استثناء كل واحد من الأغيار والسبل.

ولأن حملها على سبيل واحد يصيرها مجملة، فوجب الحمل [على][1] الكل تكثيراً للفائدة المعتضدة بالعرف.

قوله: وإن أفاد العموم لا يكون اتباع البعض حراماً، قلنا: صحيح لو حملنا على الكل من حيث هو كل، ونحن إنما نحمله على ما هو المفهوم من قولك: (من دخل غير داري فله كذا)، فإنَّه يريد أيُّما صدق عليه أنَّه غيرٌ لا كل الأغيار.

قوله: المراد المنع من الطريق الذي صاروا به غير مؤمنين، قلنا: هذا خلاف عموم اللفظ، ولأنه لا معنى لمشاقة الرسولِ إلا هذا فيلزم التكرار.

قوله: نزلت فيمن ارتد، قلنا: العبرة بعموم اللفظ.

قوله السبيل طريق المشي، قلنا: لا نسلم فإنه تعالى قال: ﴿ قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ ﴾ [يوسف: ١٠٨] و﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ ﴾ [النحل: ١٢٥].

سلمناه ولكنه غير مرادٍ بالاتفاق، ويجوز أن يطلق على ما يختاره الإنسان لنفسه من طريقٍ وعمل فيحمل عليه.

قوله: يحمله على الاستدلال، قلنا: من أثبت الحكم لدليل لم يكن متابعاً لغيره، سلمناه ولكن إذا أمرناه باتباعهم فيه ثبت أنَّ ما اتفقوا عليه صواب، وأما كون (من) و(المؤمنين) للعموم فقد مرَّ.

قوله: ها هنا واسطة، قلنا: المفهوم عرفاً أنَّ النهي عن أحدهما أمرٌ بالآخر

---

(١) ما بين المعقوفتين غير موجود في الأصل أثبته من المحصول. انظر: المحصول (٤/٥٦).

يعم الواسطة فيما إذا نهىٰ عن سبيل غيرهم لا غير سبيلهم، والفرق في العرف معلوم ضرورة، ولهذا يحسُنُ (لا تتبع سبيل غير الصالحين ولا سبيلهم)، ولو قال: (لا تتبع غير سبيل الصالحين ولا سبيلهم كان قبيحاً).

قوله: في كل الأمور قلنا: نعم بدليل صحة الاستثناء، ولأنه لما ثبت النهي عن كل ما هو غير سبيلهم، وثبت أن لا واسطة لزم الأمر لكل ما هو سبيلهم.

قوله: فيلزم التناقض، قلنا: هب أنَّه خُصَّ لتعذر العمل به في الصورة الأولىٰ وأنَّ أهل الإجماع اتفقوا علىٰ أنَّه لا يجب علينا الاستدلال بما استدلوا به، فيبقىٰ فيما عداهما حجة. قوله: تجويز وجود الخلاف لا يكون مشروطاً بوجوده، قلنا: وأي محال فيه.

قوله: فيجوز أن يكون كل إجماعٍ مشروطاً، قلنا: مسلَّمٌ ولكنَّ أهل الإجماع حذفوا هذا الشرط بعد الاتفاق.

قوله: المفهوم من سبيل الصالحين ما صاروا به صالحين، قلنا: الذي صاروا به صالحين الصلاحُ، وهو داخلٌ في ماهية الصالحين، وسبيلهم خارجٌ عنهم؛ لأنه مضاف إليهم. سلمناه ولكنَّ المتابعة أن يأتي بالفعل؛ لأنه فعله، وهذا ممكنٌ في الصلاح دون الإيمان، إذ التقليد منه ممتنع، وإذ تعذر حمله علىٰ الإيمان وجب حمله علىٰ ما ذكرنا ـ وإن كان لا يوجد إلا بعد وفاة الرسول ـ تسميةً له بما يؤول إليه، فإنَّه مجازٌ سائغٌ.

وأما مثال الوزير فلا نسلم، ثم تلك قرينة عرفية، فلا تعارض عموم اللفظ.

قوله: المراد كل المؤمنين، قلنا: نعم.




قوله: (هم الذين يوجدون إلىٰ قيام الساعة) قلنا: فلا تبقىٰ فائدة في الأخذ بقولهم، والآية وردت في الترغيب في ذلك، ثم المؤمن هو المتصف بالإيمان، فلا بد أن يكون موجوداً. قوله: ففي العصر الثاني لا يكون الأول كل المؤمنين، قلنا: هم من العصر الأول كل المؤمنين، وقد حكموا بأنه لا يجوز لأحد مخالفتهم، فوجب أن يكون حكمهم حقاً، ويلزم منه أن يكون حجة علىٰ أهل كل عصرٍ بعدهم.

قوله: المراد الموجودين عند نزول الآية، قلنا: لا يجوز فإنَّه لا عبرة بقولهم إذ ذاك.

قوله: فيدخل الأطفال والعوام، قلنا: إذا خرجوا بدليلٍ بقي ما عداهم.

قوله: فنحمله علىٰ الإمام المعصوم، قلنا: ذاك مؤمن لا مؤمنين.

قوله: الإيمان خفيٌ، قلنا: لا نسلم فإنَّه في اللغة التصديق باللسان، فوجب أنْ يكون هو المراد لاستحالة الاطلاع علىٰ البواطن.

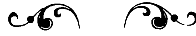
قوله: المراد ما من شأنه أن يصير سبيلاً، قلنا: خلاف الظاهر.

قوله: الإجماع قطعيٌ، قلنا: لا نسلم، ولا نسلم كفر من خالفه ولا فسقه.

قوله: هذا مُعارضٌ بالآيات، قلنا: ذاك خطاب مع كل واحدٍ وأحد، ونحن إنما ندعي عصمة الكل علىٰ أنَّا لا نسلم أنَّ المنهي عنه من شرطه أن يكون ممكناً من كل وجه بدليل نهي من علِمَ الله منه أنَّه لا يكفر عن الكفر.

وأما حديث معاذ فإذ ذاك لم يكن الإجماع حجة، والحديث الثاني يقتضي حصول الشرار في ذلك الوقت لا أنهم كلهم شرار، وكذا باقي الأحاديث.

قوله: «لا ترجعوا بعدي كفاراً» في صحته كلام، ويجوز أن يكون خطاباً لقومٍ معينين، والمثال الذي ذكروه في أنَّ حكم المجموع حكم الآحاد يدل على أنَّه قد يكون لا أنَّه لازمٌ. سلمنا جوازه ولكن ليس كل جائز يقع، فإنَّ الله أخبر أنَّه لا يقع، وأما الأخير فيجوز أن يكون اتفاقهم عن دلالةٍ لكنها لم تُنْقل اكتفاءاً بالإجماع.



المسلك الثاني:

أخبر الله تعالى عن خيرية هذه الأمة بقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] أي: خياراً عدولاً بالنقل عن الجوهري في الصحاح[1]، ولا يُوصف بذلك من يُقدِمُ على شيءٍ من المحظورات وهو المطلوب.

فإن قيل: ليس المراد ظاهرها، فإنَّ ثبوت الصفة للجميع يقتضي ثبوتها لكل فرد والمعلوم خلافه، فنحمله على البعض وهم الأئمة المعصومون.

سلمنا ذلك لكنَّ الوسط حقيقةٌ في المتوسط، فجَعْلُهُ حقيقةً فيما ذكرتم يلزم الاشتراك.

ولأن الله أخبر بأنَّه الجاعل، فتكون هذه الصفة فعله والعدالة فعل العبد من أدائه الواجبات واجتناب المحرمات.

سلمنا إخباره عن كونهم عدولاً ولكنَّ المنافي العدالة الكبائر، فيجوز أن

(١) انظر: الصحاح (١١٦٧/٣).

يكون ما أجمعوا عليه صغيرة.

سلمنا ذلك ولكن إنما وصفهم بالعدالة ليكونوا شهداء على الناس وذاك يوم القيامة وقت أداء الشهادة، ونحن نسلم عصمتهم إذ ذاك.

سلمناه في الدنيا ولكنَّ الموصوف بذلك هم الموجودون وقت نزول الخطاب، وتمامه مرَّ سؤالاً وجواباً.

والجواب عما سواه: أنه لما لم يكن الظاهر مراداً وجب حمله أن فيهم عدول، وهذه صيغة جمع فلا يجوز حمله على الإمام المعصوم.

قوله: الوسط هو المتوسط، قلنا: بل هو الخيار كما قال تعالى: ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ﴾ [القلم: ٢٨] أي: أعدلهم، وكذا قوله ﷺ: «خير الأمور أوسطها»(١)، و«عليكم بالنمط الأوسط»(٢)، و«كان ﷺ أوسط قريشٍ نسباً»(٣).

وقال الشاعر:

* هُمُ وَسَطٌ يرْضى الأنامُ بحكْمِهم *(٤)

ولأن المتباعد عن طرفي رذيلة التفريط والإفراط يكون متوسطاً بينهما وذاك

---

(١) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (٥١٨/٨)، برقم: ٦١٧٦. انظر تخريج أحاديث إحياء علوم الدين للعراقي (١٥٨٤/٤).

(٢) أخرجه أبو عبيد في غريب الحديث موقوفاً عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه (٣٧٥/٤) برقم: ٧٠٨.

(٣) لم أجده بهذا اللفظ في كتب الحديث، ولكن أورده عدد من أهل التفسير وأهل السير والمغازي في مصنفاتهم كما ذكره المصنف.

(٤) البيت منسوب إلى زهير بن أبي سلمى، نسبه إليه ابن جرير الطبري في تفسيره، وأورده الجاحظ ولم ينسبه لأحد. انظر تفسير الطبري (٦/٢)، والبيان والتبيين (١٥٣/٣).

فضيلة ، ولهذا سمي الفاضل في كل شيء وسطٌ .

قوله: عدالتهم من فعلهم ، قلنا: ليس هذا مذهبنا .

قوله: الصغائر لا تنافي العدالة ، قلنا: ذاك عند الحاكم إذ لا طريق له إلىٰ معرفة الباطن ، والله تعالىٰ مطلعٌ عليه ، فلا يُحكمُ بعدالتهم إلا وهم في كل شيء عدولٌ ، ومن لم يُثْبِت صغيرةً لم يرد عليه السؤال .

قوله: المراد عدالتهم يوم القيامة ، قلنا: لو كان كذلك لما جاء بلفظ الماضي بل المستقبل ، ولأنه حينئذٍ لا تبقىٰ لهم فضيلة علىٰ غيرهم ، فإنَّ سائر الأمم معصومون في الآخرة .



المسلك الثالث:

قوله تعالىٰ: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ [آل عمران: ١١٠] الآية ، فيقتضي أنهم يأمرون بكل معروف وينهون عن كل منكر ؛ لأن لام الجنس للاستغراق ، فلو جاز الخطأ عليهم قولاً كان نقيضاً للآية ، فإن قيل: هذه متروكة الظاهر كما مرَّ فنحملها علىٰ البعض .

سلمنا ذلك ولكن الفرد المعرف لا يقتضي الاستغراق كما عُرِف .

سلمنا ذلك ولكن مدلول الآية ثبوت هذه الصفة في الماضي ، فإن قلت: لما جرت هذه الآية مجرىٰ المدح في الحال دلَّ أنَّهم ما عدلوا إلىٰ ضدها وإلا استحقوا الذم ، قلت: لا أسلم أنَّ مجرد الإخبار عما مضىٰ يقتضي المدح .




سلمنا ذلك فلِمَ قلت إنَّ الجمع بين استحقاق المدح والذم ممتنع؟ فإنَّه عندنا جائزٌ كما عُرِفَ في مسألة الاحتياط.

سلمنا دلالة آخر الآية على المدح في الحال ولكنَّ صدرها وهو قوله: ﴿كُنتُمْ﴾ يدل بمفهومه على عدمه في الحال.

سلمنا ذلك ولكن لا نزاع في جواز المدح على الصفة القائمة، وإن كان يعلم زوالها، فلِمَ قلت إنها لم تزُل؟.

فإن قلت: فتكون حجة قبل وقت الزوال، قلت: أن لو علمنا حصولها في ذلك الوقت ليس من الإجماعات، فإذا وقع الشك في الكل خرج الكل عن كونه حجة.

سلمنا ذلك لكنَّ الآية خطاب مع الموجودين كما مرَّ تقريره وجوابه.

والجواب عن الأول: قد مضى، ولأنه لو كان المخاطب كل واحدٍ وأحد لزِمَ أن يكون الواحد أمة وهو محال، وهو الجواب عن حمله على الإمام، ولأنه يلزم أن يكون كل واحدٍ خيراً من صاحبه وهو باطلٌ، بل هذا كقول الملك: (أنتم خير عسكرٍ يفتحون البلاد) أي: فيكم لا أنَّ كل واحدٍ كذلك[1].

قوله: المفرد المعرف لا يعم، قلنا: لا نسلم، فقد قال به كثير من الناس، ولأنه ليس المراد الماهية، أي: يأمرون بمعروف وينهون عن منكرٍ ما، فإنَّ غيرهم من الأمم قد كان كذلك، فلا يبقى لهم فضيلة ولا يكونون خير أمة، فتعيَّن الاستغراق إذ غيرهما خلاف اللغة.

قوله: الآية تقتضي الوصف في الحال، قلنا: نعم فإنَّ لفظ المضارع لا

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٦/٢٦٠٨)، نهاية الوصول (٦/٢٤٧٤).

يتناول الماضي.

قوله: كنتم يدل على الماضي، قلنا: أن لو كانت ناقصة وحينئذٍ يعارضها، قوله: ﴿تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾، ويبقى قوله: ﴿وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠] سليماً عن المعارض، ويُحتمل أن تكون تامة أو زائدة فلا تفيدكم.

قوله: لِمَ قلتم أنَّهم بقوا على تلك الصفة؟

قلنا: لأن لفظ المضارع يتناول الحال والاستقبال، فوجب أن يعمهما.



المسلك الرابع:

قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الخطأ»(١)، وللناس في إثبات متنه طرق:

*** الأول:**

ادعاء الضرورة في تواتر معناه؛ لأنه روي بألفاظ مختلفة مشتركة في الدلالة على معنى واحد، وكل خبرٍ منها يرويه جمع كثير، فصار من جهة المعنى متواتراً، فقد جاء بهذا اللفظ وقال:

«ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»(٢)، و«لا تجتمع أمتي على ضلالة»(٣).

---

(١) لم أجده في كتب الحديث بهذا اللفظ، والمحفوظ «على ضلالة» بدل «على الخطأ».

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه الترمذي (٤/٤٦٦)، برقم: ٢١٦٧، وابن ماجه (٢/١٣٠٣)، برقم: ٣٩٥٠، والحاكم في المستدرك (١/٢٠١) برقم: ٣٩٧.




و«يد الله على الجماعة»[1]، و«سألت ربي أن لا تجتمع أمتي على ضلالة فأعطانيها»[2] و«لم يكن الله ليجمع أمتي على ضلالة»[3]، وقيل: «على خطأ»، وهذا من مراسيل الحسن، وكان يقول: (إذا حدثني أربعة من الصحابة تركتهم وقلت: قال رسول الله)[4]، و«عليكم بالسواد الأعظم»[5]، وكل ما دون الأمة فهي أعظم منه، و«يد الله على الجماعة ولا نبالي بشذوذ من شذ»[6]، «من خرج من الجماعة قيد شبرٍ فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه»[7]، «من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية»[8]، «لا تزال طائفةٌ من أمتي على الحق لا يضرهم من خالفهم»[9]، «لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق حتى يقاتلوا الدجال»[10]، «لا تزال طائفةٌ من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله»[11] قاله ابن

(١) أخرجه النسائي (٧/٩٢)، برقم: ٤٠٢٠، والطبراني في الكبير (١/٨٦) برقم: ٤٨٩، والأوسط (٦/٢٧٧) برقم: ٦٤٠٥.

(٢) أخرجه أحمد (٤٥/٢٠٠) برقم: ٢٧٢٢٤، والطبراني في المعجم الكبير (٢/٢٨٠) برقم: ٢١٧١.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة (٧/٥٠٨)، برقم: ٣٧٦١٥، والطبراني في المعجم الكبير (١٧/٢٣٩) برقم: ٦٦٥.

(٤) انظر جامع التحصيل في أحكام المراسيل (ص٧٨).

(٥) أخرجه أحمد في المسند (٣٠/٣٩٢) برقم: ١٨٤٥٠، موقوفاً على أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه.

(٦) أخرجه الطبراني في الكبير (١/١٨٦)، برقم: ٤٨٩، بلفظ: «فإذا شذ الشاذ منهم»، والحاكم في المستدرك (١/١٩٩) برقم: ٣٩٢، بلفظ: «من شذ شذ في النار».

(٧) أخرجه أحمد (٢٨/٤٠٦) برقم: ١٧١٧٠، والحاكم (١/١٥٠) برقم: ٢٥٩، وقال: (هذا حديث صحيح على شرط الشيخين).

(٨) أخرجه مسلم (٣/١٤٧٦)، برقم: ١٨٤٨.

(٩) أخرجه مسلم (٣/١٥٢٣)، برقم: ١٩٢٠.

(١٠) أخرجه أبو داوود (٣/٤)، برقم: ٢٤٨٤.

(١١) أخرجه البخاري (٤/٢٠٧) برقم: ٣٦٤٠.




عمر خطيباً، «ثلاثٌ لا يُغِلُّ عليهن..»، وفيه «ولزوم الجماعة فإنَّ دعوتهم تُحيط من ورائهم»[١]، «من سرَّه بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فإن الشيطان مع الواحد ومع الاثنين أبعد»[٢]، خطب به رسول الله ﷺ وعمر بن الخطاب رضي الله عنه في جماعة، «لن تزال طائفةٌ من أمتي علىٰ الحق لا يضرهم من ناوأهم إلىٰ يوم القيامة»[٣]، وقيل: «لا يضرهم من خالفهم حتىٰ يأتي أمر الله»[٤]... الحديث.

الثامن عشر[٥]: «ستفترق أمتي كذا وكذا فرقة كلها في النار إلا واحدة» قيل: وما تلك الفرقة، قال: «هي الجماعة»[٦]، فهذه الأحاديث مشتركة في الدلالة علىٰ أنَّ الأمة لا تجتمع علىٰ الخطأ وهو المطلوب.

*** الطريق الثاني: من حيث الاستدلال:**

أن هذه الأخبار إذا صحت ثبت بها أصلٌ عظيم، فتكون الدواعي متوفرة علىٰ ذلك بأقصىٰ الإمكان، الأولياء للتصحيح، والأعداء للدفع، ولم يقدر أحدٌ علىٰ الطعن فيها مع شدة بحثهم، فعلمنا صحتها.

ولأنه ظهر من الصحابة اتفاقهم علىٰ أنَّ الإجماع حجة، واستدلوا علىٰ ذلك

---

(١) أخرجه الطبراني في الكبير (٢/١٢٦) برقم: ١٥٤١، والدارمي (١/٣٠٢)، برقم: ٢٣٥.

(٢) أخرجه الترمذي (٤/٤٦٥)، برقم: ٢١٦٥، والحاكم (١/١٩٧) برقم: ٣٨٧، وقال: (هذا حديث صحيح علىٰ شرط الشيخين).

(٣) أخرجه مسلم (٣/١٥٢٤)، برقم: ١٠٣٧.

(٤) سبق تخريجه في الحديث الذي قبله.

(٥) لم يذكر المصنف للأدلة السابقة عدداً سوىٰ في الدليل الأخير ولعله كان يقصد بذلك اختصار الألفاظ وذكر الأخير لبيان عدد الأحاديث التي سردها، والله أعلم.

(٦) أخرجه ابن ماجه (٢/١٣٢٢)، برقم: ٣٩٩٣.

بهذه الأخبار، والاستقراء دلَّ علىٰ أنَّ أمتنا لا يجتمعون علىٰ حكم لأجل خبر إلا وهم قاطعين بصحته(١).

❊ الطريق الثالث:

أن نسلم كونها آحاداً لكن لا نزاع في حصول الظن بصحتها، وهي تدل علىٰ أنَّ الإجماع حجة، فيحصل ظن كونه حجة وهو المطلوب، وهذه أجود الطرق.

أما الأولىٰ: فلا نسلم بلوغها حد التواتر، فإنَّ العشرين لا يبعد اتفاقهم علىٰ الكذب في واقعة معيَّنةٍ بألفاظٍ مختلفةٍ.

سلمنا حصول القطع بها في الجملة بمعنىٰ أنَّا وإنْ جوزنا في كل واحدٍ وأحد أن يكون كذباً، فلا بد أن يكون بعضها صحيحاً، ولكن هذا لا يُحصِّلُ الغرض إلا أن يُثْبتوا أن ذلك الخبر يدل علىٰ كون الإجماع حجة دلالة قاطعة وذلك باطلٌ، فإنَّا نرىٰ المستدلين بهذه الأخبار بعد تصحيح متنها يتمسكون بواحدٍ علىٰ التعيين ويبالغون فيه سؤالاً وجواباً، ودعوىٰ القطع بمعناها وأنَّها مشتركة في الدلالة علىٰ كونه حجة دعوىٰ للتواتر عن رسول الله بذلك، ولو كان كذلك لكنا عالمين به كعلمنا بغزاة خيبر وحنين، ولما وقع فيه الخلاف ولكان إيرادهم الأسئلة والأجوبة عبثاً، كما لو استدل بخبر واحد علىٰ شجاعة علي وسخاء حاتم.

فإن قلت للمدعي: كونها تدل علىٰ تعظيم هذه الأمة وبُعْدها عن الخطأ، ويلزم منه كون الإجماع حجة، قلت: إن عنيت مسمىٰ التعظيم فلا يفيد، وإن عنيت تعظيماً ينافي إقدامهم علىٰ الخطأ في شيءٍ ما، فهو نفس دعوىٰ كون

(١) التحصيل (٢/٥٠)، نهاية الوصول (٦/٢٤٨٩).

الإجماع حجة وقد أبطلناه.

وأما الطريق الثاني فضعيف؛ لأنهم قد طعنوا فيها بكونها من الآحاد، فإن قلت: لم يقل أحدٌ من الصحابة والتابعين ذلك بل اتفقوا على أنَّها متواترة.

سلمنا ذلك ولكن كان يجب أن يطعنوا فيها تفصيلاً، قلت: إن قلت تواترها عندهم منقولٌ إلينا بالتواتر كان خلاف ما سلمته الآن، وإن قلت بالآحاد فهي آحاد وليس كل ما لا تُعلم صحته يجب العلم بفساده تفصيلاً.

وأما الوجه الثاني: فلا نسلم إجماعهم على أنَّ الإجماع حجة، سلمناه فلا نسلم أنه لأجل هذه الأخبار، فإن ادعيتم التواتر في هذين كان مكابرة، ودعواكم التواتر في الأخبار أولى فإنَّها أظهر.

سلمناه فلا نسلم أنَّهم لا يجمعون إلا بخبر قطعوا بصحته، فإنَّهم أجمعوا على حكم المجوس بخبر عبدالرحمن، وعلى تحريم نكاح المرأة على عمتها بخبر واحد، فالصحيح هو الطريق الثالث وأي خبرٍ كان منها كفى.

فإن قيل: المراد بالأمة في الأحاديث إن كان كل من يؤمن به إلى يوم القيامة لم تبق حجة فتنصرف إلى الموجودين عند وجود الكلام، فلا يكون حجة أيضاً كما مرَّ.

سلمنا أنَّ المراد أهل كل عصر فلِمَ قلت أن قوله: «لا تجتمع» خبر؟، بل يجوز أنَّه نهي فاشتبه على الراوي ونقله مرفوعاً وهو ساكن الآخر.

سلمنا الخبر، فلِمَ قلت أنَّ النكرة تعم؟ وإذا لم تعم نحمله على نفي السهو والكفر كما جاء في قوله «على ضلالة».

سلمنا أنَّهم مصيبين، فلِمَ يجب اتباعهم، والمجتهد تجوز مخالفته مع كونه مصيباً؟ والجواب عن الأول: المراد ما قاله في الحديث الأخير «لا تزال طائفة من أمتي»، وبه خرج الجواب عن الثاني، و[لو][1] فُتِحَ هذا الباب في حق الراوي لوجب الطعن في كل حديث.

وأما النكرة فقد مرَّ الجواب عنها، وأما حمله على نفي السهو، فذاك معلوم الامتناع في حق الجمع العظيم فلا يبقى الخبر مفيداً لتعظيم أمته.

قوله: نحمله على الضلال، قلنا: ليس كل ضلال كفر، فإنَّه تعالى قال: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ﴾ [الضحى: ٧]، و﴿فَعَلْتُهَآ إِذًا وَأَنَا۠ مِنَ ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الشعراء: ٢٠] على أنَّ كل حديثٍ حجةٌ بنفسه.

قوله: لِمَ لا يجوز مخالفة الإجماع؟

قلنا: لأن كل من قال أنَّه حجةٌ منع المخالفة، فلو جاز كان اتفاقهم على نفي هذا القول الثالث خطأً، وهو باطلٌ بالأحاديث.



المسلك الخامس:

وعليه عوَّل إمام الحرمين أنَّ إجماعهم إن كان عن دلالة قاطعة والإجماع كاشف عنها كان مخالفتهم مخالفةً لتلك الدلالة ولا يجوز، وإن كان عن أمارة فقد رأينا التابعين قاطعين بالمنع من مخالفتهم، ولا ذاك إلا لإطلاعهم على دليل قاطع مانع، وإلا استحال اتفاقهم على منع المخالفة، وهذا ضعيف لجواز اتفاقهم

(١) ما بين المعقوفتين ذكر في الأصل (لا) ولعله سهو من المصنف فأثبت ما يقتضيه السياق.

عن شبهة كما هو الواقع في اتفاق كثير من المبطلين[1].

سلمنا الحصر فلا نسلم اتفاقهم علىٰ المنع من المخالفة، سلمناه فلِمَ لا يكون هذا الاتفاق عن أمارة أيضاً.

فإن قلت: قد تعصَّبوا في هذا الإجماع وهم لا يتعصبون في الصادر عن الأمارة، قلت: إذا لم يتعصبوا فيه بطل قولك أنهم مُنِعوا من مخالفته.

وحجة الشيعة ـ قلت هذه حجة علىٰ مذهبٍ لم يحكه عنهم، والذي حكاه أنَّ الإجماع ليس بحجة كما نبهت عليه ـ قالوا: لأن زمن التكليف لا يخلو عن إمام معصومٍ لكونه لطفاً، فإنَّا بالضرورة نعلم أنَّ الخلق إذا كان لهم إمامٌ قاهرٌ كان حالهم أتم، واللطف علىٰ الله تعالىٰ واجبٌ، إذ لا فرق بين ترك الأصلح وفعل المفسدة، فلو حسُنَ الأول لحسُنَ الثاني، ولأن اللطف كالتمكين من الفعل، فإنَّ من كان غرضه تناول طعامه وعلِمَ أنه متىٰ لم يتواضع له لم يتناوله كان ترك التواضع بمنزلة إغلاق الباب، والتمكين واجبٌ فكذا اللطف، ولما كان وجوب الإمام لجواز القبيح علىٰ الخلق وجب أن يكون معصوماً، وإلا افتقر إمامٍ آخر وتسلسل، وإذا ثبت هذا كان إجماع سائر الأمم حجة ولا يُتوقف العلم به علىٰ العلم بالنبوة، فإنَّ الإجماع لا يحصل إلا بقوله، فإنَّه سيد العلماء، وقول المعصوم حقٌّ والإجماع كاشفٌ عنه[2].

قلنا: هذا باطلٌ فإنَّكم تزعمون أنَّ الله ما أخلا العالم عن مثل هذا الإمام قط، فكيف تدَّعون أنَّكم وجدتم العالم متىٰ خلا عن مثله فسد الخلقُ، نعم الذي

---

(١) انظر: البرهان (١/٢٦٢).

(٢) انظر: العدة للطوسي (٢/٦٠٣).




جربناه نحن وأنتم حصول هذه المفسدة عن خوف الإمام وتقيَّته، وأنتم تجوِّزون ذلك ولا تقولون بوجوب ظهوره وقوته، فالذي تدعونه ما جربتموه والذي جربتموه لا تقولون به.

سلمنا هذه التجربة لكن تدَّعون المفاسد بالإمام كيف كان أو بالإمام القاهر؟

الأول: ممنوعٌ والعُرفُ لا يشهد به أصلاً، والثاني: لا تقولون به.

فإن قلت: الكلام في أصل الإمامة لا تفصيلها، وتستره؛ لأن الخلق أخافوه، قلت: مهما لم يكن الإمام كذلك نمنع حصول التفاوت في المصلحة ودفع المفسدة، ونمنع دلالة الاستقراء عليه فالمطالبة لإثبات هذه المقدمة لا لأجل تستره.

سلمنا أنَّ نصبه يفضي إلىٰ هذه المصلحة لكن إنما يجب نصبه إذا خلا عن جميع المفاسد، فإنَّ اشتماله علىٰ جهة قبحٍ يخرجه عن كونه حسناً بخلاف اشتماله علىٰ جهة حُسْنٍ، فإنَّه لا يُخرجه عن كونه قبيحاً.

فإن قلت: هذا موجود في وجوب معرفة الله وكونها لطفاً باعثاً علىٰ المصالح وتجنُّب المفاسد ولم يقل أحد بوجوب بيان خلوها عن ذلك.

ولأنه لو وجب بيان ذلك لما أمكن القطع بوجوب اللطف علىٰ الله.

ولأن ما لا دليل علىٰ ثبوته يكون منها.

ولأن جهات القبح محصورة في الكذب والظلم والجهل وغيرها، وهي بأسْرها منفيةٌ عنه.

قلت: أما الأول: فإن كان كما ذكرت فعليك الجواب في الموضعين، وإن

كان بينهما فرقٌ سقط السؤال، ثم الفرق أنَّ المعرفة توجبها، فيكفي ظن كونها لطفاً وهو ما علمنا اشتمالها علىٰ مصلحة ولم نعلم ما ينافيها، إذ لا سبيل لنا إلىٰ العلم بانتفاء المفاسد، وأنتم توجبون اللطف علىٰ الله وهو تعالىٰ عالمٌ بجميع المعلومات، فلا يمكن إيجابها إلا بهذا الشرط.

وعن الثاني: أنَّا نقول بوجوب اللطف من حيث هو لطف لا أنَّ هذا المعنىٰ لطفٌ، فإنَّ ما ذكرناه من الاحتمال موجود فيه.

وعن الثالث: إن عنيت أنَّا لم نعلم عليه دليل فلِمَ قلت أنه يجب نفيه؟ ولو صحَّ هذا لجاز للعوام نفي أكثر الأشياء، وإن عنيت أنك بحثت وسبرت فلم تجد، لِمَ قلت أنَّ عدم الوجدان يدل علىٰ العدم؟.

وعن الرابع: لا نسلم الحصر فإنَّ صوم أول يومٍ من شوال لم يوجد فيه شيءٌ مما ذكرت، وهو قبيحٌ[1].

ثم نقول في نصب الإمام جهات من المفاسد:

أحدها: أنَّ فعل الطاعة وترك المعصية حينئذٍ تكون أخف، فيكون الثواب أنقص.

الثاني: أنَّ المكلف لا يبقىٰ فاعلاً للطاعة ومجتنباً للمعصية لما اشتملت عليه، بل لأجل الإمام.

فإن قلت: هذا موجود في ترتيب العقاب والثواب، قلت: أنا سائلٌ وعليك أن تبيِّن أنَّ ما أبديته ليس جهة مفسدة ولا يلزم من كونه ليس مفسدة، ثم أن لا

(١) انظر: نفائس الأصول (٢٦٤٩/٦)، التحصيل (٥٤/٢)، نهاية الوصول (٢٥١٢/٦).

تكون مفسدة ها هنا.

ثم الفرق أنَّ ترتيب العقاب لا يُعلمُ إلا بالشرع، فلما ورد به دلَّ أنْ لا مفسدة فيه، أما قبل ورود الشرع فهو كنصب الإمام يجوز أن يكون مفسدة، نعم لو كان وجوب الإمامة شرعياً قلنا أنَّه لا مفسدة فيه.

سلمنا كونه لطفاً ولكن إنْ قلت: في جميع الأزمنة فممنوعٌ، إذ يجوز أنْ يعلم الله أنَّ نصبه في بعض الأزمنة سببٌ لإثارة الفتن والمفاسد وتقليل المصالح، فإنْ قلت: هذا إنما يُتصوَّرُ في حق الإمام المعيَّن ونحن نتكلم في أصل الإمامة، ثم هذا وإن جاز فهو نادرٌ والمفاسد عند عدم الإمام أغلب فهي أولىٰ بالدفع.

قلت: وقد يحصل الامتناع والاستنكاف من مطلق الإمام أيضاً، ثم إذا لم يحصل المطلق إلا في معينٍ كما هو مذهبكم أنَّ الإمامة في أشخاص معينين كان ذلك المطلق مفسدة.

وأما الثاني: فهب أنَّ ذلك الزمان نادرٌ ولكن ما من زمن إلا ويحتمل أنَّه ذلك الزمن، فلا يمكن القطع بوجوبه في زمنٍ ما.

سلمنا ذلك ولكنه لِمَ لا يجوز أن يحصل لطف قائمٌ مقام نصب الإمام كما حصل لطفٌ أوجب عصمته؟.

سلمنا كونه لطاعتنا ولكن إن قلتم في انتظام مصلحة العالم واندفاع الهرج والمرج، فالأمور الدنيوية لا يجب علىٰ الله تحصيل الأصلح فيها، وإن قلتم: في إقامة المصالح الشرعية فهي لا تجب عقلاً، فما هو لطفٌ فيهما أولىٰ أن لا يجب.

فإن قلت: الإمام لطفٌ في المصالح العقلية الدينية بتحريضهم عليها تتمرَّن

نفوسهم، فيتركون القبيح لقبحه ويفعلون الواجب لوجوبه.

قلت: لا أسلم فإنَّه رُبَّما يكون إقدامهم على الفعل والترك المحض الخوف منه ورُبَّما يأنفوا من قوله، فيعصونه ويعاندونه فتعظم المفسدة.

سلمنا ذلك فلِمَ قلت: أنَّ كل لطف واجب وما ذكرتموه قياس فلا يُفيد اليقين؟.

ثم نقول على الوجه الأول لِمَ قلت: أنَّ ترك التواضع قادحٌ؟، وإنما يكون قادحاً أن لو وطَّن نفسه على أن يفعل كل ما يعلم أنَّ ضيفه لا يأكل إلا عند فعله حتى يُقبِّل رجله، وحينئذٍ لِمَ قلت أنَّ الله تعالى أراد من المكلفين فعل الطاعات واجتناب القبائح أراده على هذا الوجه؟.

بل هو سبحانه مُتفضِّلٌ بالتكليف وليس على المتفضِّل الإتيان بأقصى المراتب.

وأما الوجه الثاني: فنقول فعل المفسدة إضرار، فلا يلزم من قبحها قبح ترك اللطف الذي هو تبعٌ، والفرق معلوم عرفاً.

سلمنا وجوب اللطف لكن إذا كان محصَّلاً جزماً لا فيما إذا كان مقرَّباً كما في التواضع للضيف، حتى لو لم يكن تواضعه محصَّلاً لا نسلم أن يحْسُنُ فضلاً عن الوجوب، فلِمَ قلت: إنَّ نصب الإمام كذلك، بل غايته أن يكون مقرَّباً، فلِمَ قلت: أنَّه واجبٌ؟.

سلمنا ذلك ولكن إنما يجب إذا كان مقدوراً كما ذكرتم في التواضع حتى لو لم يكن مقدوراً لا بتوقف حُسْنِ التماس تناول الطعام على فعله، وحينئذٍ يجوز

أن يعلم الله من أهل زمنٍ أنهم كلهم فسقة أو كفرة، فلا يكون خلق المعصوم مقدوراً، فلِمَ قلت: إنَّه لا يحْسُنُ التكليف في ذلك الزمن؟ وإذا حسُنَ فما من زمن إلا ويجوز أن يكون هو ذلك الزمن، فلا يحصل القطع في شيء من الأزمنة؟.

سلمنا هذا كله ولكنَّه بناءً علىٰ الحسن والقبح العقلي وقد أبطلناه، ثم نقول علىٰ سياق دليلكم يجب أن يكون القضاة والأمراء والجيوش معصومون، وأن يكون في كل بلدٍ إمام فإنَّ حال الخلق يكون أقرب إلىٰ الصلاح وأنْ يكون الإمام علام الغيوب، وأنْ يكون بحيث لو شاء لاختفىٰ وطار مع الملائكة إلىٰ حيث شاء، فإنَّ خوف المكلفين وانزجارهم حينئذٍ يكون أشد خوفاً أن يكون عالماً بهم ويراهم وهم لا يرونه.

واعلم أنَّه لا جواب عن هذا إلا أنَّه يجوز أن يعلم الله في هذه الأشياء مفسدة مع اشتمالها علىٰ هذه المنافع فلهذا لم تجب، أو وإن علم خلوها عن سائر المفاسد لكنه لا يجب علىٰ الله فعلها ولكنه بعينه قائمٌ في أصل دليلهم فبان أنه باطل.

سلمنا ذلك فلِمَ قلت: أنَّه لا بد أن يكون معصوماً؟.

قوله: وإلا افتقر إلىٰ إمامٍ آخر يكون لطفاً، قلنا: فلِمَ لا يكون مجموع الأمة لطفٌ لكل واحدٍ منهم فعليكم الدليل الآن أنّه لا يجوز أن تكون الأمة معصومة، فإنَّكم في مقام الاستدلال فلا يغنيكم القدح في أدلتنا.

سلمنا كونه معصوماً فلِمَ قلت: إن الإجماع مشتمل علىٰ قوله؟ وإنما يكون كذلك أنْ لو كان لنا طريقٌ إلىٰ القطع باتفاق أقوال أهل المشرق والمغرب بحيث لا يشذ منهم واحد. سلمنا إيجابه فلِمَ قلت: إنَّ قوله صدقٌ؟ فإنَّ عندكم يجوز أن

يفتي بالكفر والبدعة تقيَّةً، فلعله خاف أهل العالم فأظهر الموافقة على الباطل لا سيَّما وعندهم أنَّ علياً رضي الله عنه أظهر مع جميع الهاشمية والأموية والأنصار التقيَّة من أبي بكرٍ وعمر رضي الله عنهما مع قلة أنصارهما. سلمنا كونه أفتى عن اعتقاد، فلِمَ لا يكون خطأً من باب الصغائر؟

فإن قالوا: تجويز الصغيرة على الأئمة ينفِّرُ، قلنا: فإنما أقرب إلى التنفير وقوعها أو الفتوى بالفسق والكفر وإباحة الدماء والفروج مع الأيمان الغليظة والعجز الشديد، ومن أحاط بما ذكرناه أمكنه القدح في جميع مذاهب الشيعة أصولاً وفروعاً، فإنَّ أصولهم في الإمامة مبنيةٌ على هذه القاعدة، ومذاهبهم في الفروع مبنيةٌ على هذا الإجماع(١).

۞ القسم الثاني: فيما أُخرِجَ من الإجماع وهو منه:

۞ المسألة الأولى:

إذا اختلفت الأمة على قولين، فهل لمن بعدهم أنْ يُحدِث قولاً ثالثاً؟

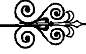
الأكثرون منعوه(٢)، وأهل الظاهر جوَّزوه(٣)، والحق الجواز إنْ لم يلزم منه الخروج عما اتفقوا عليه كالجدِّ مع الأخ منهم من قسم ومنهم من أسقط الأخ، فقد اتفقوا على أنَّ للجدِّ قسطٌ فلا يجوز القول بأنَّ الكل للأخ، قلت: ولا دون النصف للجد، فإنَّهم اتفقوا عليه أيضاً.

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٦/٢٦٤٩)، التحصيل (٢/٥٤)، نهاية الوصول (٦/٢٥١٢).

(٢) انظر: أصول السرخسي (١/٣١٨)، التبصرة (ص٣٨٧).

(٣) انظر: الإحكام لابن حزم (٤/١٥٦)، المحصول (٤/١٢٨).

واحتج المانعون:

بأنَّهم اتفقوا على حصر الحق في ذينك القولين، ولا يقال هذا كان مشروطاً بأنْ لا يظهر وجه لثالث، فإنَّ هذا يجُرُّ إلى تجويزه في الاتفاق على قولٍ واحدٍ.

ولأن الثالث إنما يجوز أنْ لو أمكن كونه حقاً، ولا يمكن إلا بأن الأوَّلَيْن خطأٌ، فإنَّ الحق واحد.

والجواب عن الأول: أنَّ هذا الشرط جائزٌ في القول الواحد أيضاً، والمبهم منعوا منه، وليس لنا الحكم عليهم بوجوب التسوية.

وعن الثاني: لا نسلم أن الحق واحد، سلمناه ولا يلزم من التمكين من إظهار قول ثالث أن يكون حقاً، فإنَّ المجتهد ممكَّن من العمل بالاجتهاد الخطأ.

❁ المسألة الثانية:

إذا قالت الأمة لا فصل بين المسألتين ودلَّ الدليل على تحليل أو تحريم في أحدهما، وجب أن تكون الأخرى كذلك ولا يجوز الفصل، أما إذا لم يفرِّقوا بينهما ولا نفوا الفرق بل حكموا باتحاد حكمهما ولم يتفقوا على حكم واحد، فهل لمن بعدهم أن يفرِّق[1]؟.

قيل: بالمنع مطلقاً، فإنَّه إذا قال بعضهم بالحرمة فيهما، وبعضهم بالحل فيهما فقد اتفقوا على أن لا فرق.

ولأن اتفاقهما على قولين أوجب حظر ما عداهما.

---

(١) انظر: الفصول (٣/٣٤٩)، اللمع (ص٩٤)، التلخيص (٣/٩٣)، العدة (٤/١١١٦).




قلنا: إن عنيت بالأول أنَّهم نصُّوا على استوائهما في الحكم وعلته، فليس النزاع فيه، وإن عنيت أنَّ كل من قال بحكم في أحدهما فقد قال به في الأخرى، فلِمَ قلت: إنه يمتنع ؟.

وعن الثاني: أنَّه مشروطٌ بأن لا يظهر لبعض المجتهدين فرقٌ، فإن نازعوا في اشتراطه، فهذا أول المسألة.

وقيل: إن عُلِمَ اتحاد طريقهما كالعمة والخالة، فإنَّ من ورَّث أحدهما ورَّث الأخرى، وكذا العكس لشمولهما حكم ذوي الأرحام، فهذا جارٍ مجرى نصِّهم على أنْ لا فرق إلا أنَّه متأخرٌ عن سائر الإجماعات في القوة، وإنْ لم يكن كذلك فالحق الجواز، فإنَّه لا يكون مخالفاً لإجماعهم في الحكم ولا علته.

ولأنه لو لم يجرِ ذلك للزم أنَّ من وافق الشافعي في مسألةٍ لدليلٍ أن يوافقه في سائر المسائل.

وقيل: بجوازه مطلقاً محتجاً بقول ابن سيرين: في زوج وأبوين للأم ثلث الباقي، وفي زوجة وأبوين للأم ثلث المال، فأفتى في أحدهما بقول ابن عباس، وفي الأخرى بقول الصحابة.

وقال الثوري: (الجماع ناسياً يُفطِّرُ دون الأكل مع اشتراكهما في الطريقة)[1] قلت: لو كان هذا إجماعاً تحرم مخالفته لما جاز الاتفاق بعد الاختلاف، فإنَّ اختلافهم اتفاقٌ على تجويز الأحد بأي قوليهما شاء.

---

(١) وكان عطاء بن أبي رباح يرى أن من جامع ناسياً بطل صومه وعليه القضاء. انظر: السنن الكبرى للبيهقي (٨/٥٠٣).

❁ **المسألة الثالثة:**

اتفاق العصر الثاني بعد اختلاف الأول حجة؛ لاندراجه تحت أدلة الإجماع[1]، خلافاً للكثير من المتكلمين والفقهاء الشافعية والحنفية[2]، وبالقياس على اتفاق أهل العصر الواحد بعد التردد حال الفكر، وهذا ينقض أكثر أدلتهم.

ولأن التابعين أجمعوا على المنع من بيع أمهات الأولاد بعد اختلاف الصحابة فيه.

واعلم أولاً أن الشيخ قد ذكر ها هنا مسألة وهي الاتفاق بعد الاختلاف جائزٌ خلافاً للصيرفي، وهذا إن أراد به اتفاق العصر الثاني فهي التي نحن فيها، وإنْ أراد أنهم هم بأعيانهم اتفقوا، فذاك فرعٌ لجواز اتفاق العصر الثاني كما سيأتي، ولعل الصيرفي يخالف المسألتين جميعاً فذكرها لبيان مذهبه[3].

واحتج له بأنَّه نسخٌ لجواز ما سوَّغوه من جواز الأخذ بأحدهما عند الاجتهاد، وبأنه لو جاز لجاز مثله بعد الاتفاق على قول واحد، وقد مرَّ جوابهما.

رجعنا إلى مسألتنا:

فاحتج المانعون:

بقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، فيجب الرد إلى الكتاب والسنة.

---

(١) انظر: بديع النظام (١/٢٩٨)، بيان المختصر (١/٥٩٩)، العدة (٤/١١٠٥).

(٢) ومنهم إمام الحرمين والغزالي. انظر: التلخيص (٣/٨٠)، المستصفى (ص١٥٥).

(٣) ونفى الزركشي مخالفة الصيرفي في هذه المسألة، فقال: (وحكى الهندي تبعاً للإمام أن الصيرفي خالف في ذلك ولم أره في كتابه بل ظاهر كلامه يشعر بالوفاق في هذه المسألة). البحر المحيط (٦/٥٠٣).

وبقوله ﷺ: «أصحابي كالنجوم فبأيِّهم اقتديتم اهتديتم»[1]، فوجب الأخذ بقول أيِّهم شاء.

ولأن اختلافهم اتفاق علىٰ تجويز الأخذ بقول أيِّهم شاء، فلا ينعقد بعده إجماعٌ وإلا تدافعا.

ولأنه لو جاز هذا لكان عند موت إحدىٰ الطائفتين يصير قول الأخرىٰ حجة وهو باطلٌ، إذ الموت لا يؤثر.

ولأنه لو كان علىٰ الاتفاق دليل لما خفي علىٰ من قبلهم.

ولأنهم ليسوا كل الأمة.

ولأن الصدر الأول مما يُحتجُّ بأقوالهم فهم كالموجودين.

الثامن: لو كان اتفاقهم حجة لنُقِضَ حكم القاضي بالقول الآخر قبل اتفاقهم لمخالفة الإجماع، وهو باطلٌ لاتفاق العصر الأول علىٰ نفوذ هذا القضاء.

والجواب عن الأول: أنَّ المتفقين ليسوا متنازعين، فلا يجب عليهم الرجوع إلىٰ الكتاب والسنة، ولأن من تمسَّك بالإجماع فقد رجع إليهما.

وعن الثاني: بما قسنا عليه.

وعن الثالث: بما مرَّ غير مرة، ثم هو منقوضٌ بما قسنا عليه، وأيضاً فهذا موجودٌ في العصر الأول، فوجب أن لا يكون اتفاقهم بعد الاختلاف حجة وحينئذٍ

(١) لم يروِ هذا الحديث أحد من أصحاب كتب الحديث المعتمدة، ورواه بعضهم بطرق كلها واهية. انظر البدر المنير (٩/٥٨٤)، التلخيص الحبير (٤/٤٦٢).




لا يلزم ما ذكرتم من المحذور.

وعن الرابع: تبين بالموت أنَّ قولهم حجة؛ لأن الموت حجة.

وعن الخامس: يجوز أنَّ ذاك الدليل خفي على بعضهم.

وأما السادس: فباطلٌ باتفاقهم ابتداءً.

وأما السابع: فلا بد من بيانه، فإنَّا لا نفهم صورة النزاع.

وعن الثامن: أنَّ الحكم المنقوض هو الواقع في زمن وجود الإجماع لا قبله.

فرع:

إذا اتفق المختلفون بأعيانهم على أحد القولين فيما ذكرناه بانعقاد الإجماع كان ها هنا أولى؛ لاندفاع بعض تلك الشبه، ولرجوعهم عن القول الآخر بخلاف ما سبق، ومن لم يقل به قال به ها هنا إنْ شرطنا انقراض العصر؛ لأنه ما انقرض وهم مختلفون حتى يقال اتفقوا على جواز الخلاف(١)، وإن لم نشترط ذلك فمنهم من أحال وقوعه(٢)، ومنهم من جوَّزه ومنع كونه حجة، ومنهم من جعله حجة وهو المختار ووجهه ما تقدم.

ولأن الصحابة اتفقوا على خلافة أبي بكر ﵁ بعد اختلافهم.

❁ المسألة الرابعة:

إذا اختلفوا على قولين ثم خرج أحد الفريقين عن كونه أهلاً بموتٍ أو كفرٍ

---

(١) انظر: بديع النظام (٢٩٩/١)، المستصفى (ص١٥٦)، التحصيل (٦١/٢).

(٢) انظر: الإحكام (٢٧٩/١).




صار قول الفريق الآخر إجماعاً؛ لاندراجه تحت أدلة الإجماع[1].

❁ المسألة الخامسة:

انقراض العصر غير شرطٍ[2] خلافاً لبعض الفقهاء والمتكلمين منهم الأستاذ ابن فورك[3]؛ لاندراجهم تحت أدلة الإجماع.

ولأنه يفضي إلىٰ أنْ لا يُحكم بانعقاد إجماعٍ ما، إذ ما من عصرٍ إلا ويجوز أن يحدث قبل انقراضه واحدٌ من المجتهدين ويخالف، ونحن لا نعلم عدم هذا الحدوث.

واحتج المخالف:

ـ بقول علي: (كان رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد أن لا نبيعهن فرأيت بيعهن) فقال عبيدة السلماني: (رأيك في الجماعة أحبَّ إلينا)[4]، فدلَّ أنَّ الإجماع كان حاصلاً ثم خالفه علي.

ـ ولأن الصديق كان يرىٰ التسوية في القسم ولم يخالفه أحدٌ في زمانه ثم خالفه بعده عمر. ـ ولأنهم ما داموا في الحياة فهم بعدُ في الفحص والتأمل فلا يستقر الإجماع.

---

(١) انظر: البرهان (١/٢٧٦)، المستصفىٰ (ص١٥٥)، الإبهاج (٢/٣٧٩).

(٢) انظر: الفصول (٣/٣٠٧)، شرح اللمع (٢/٦٩٧)، المستصفىٰ (ص١٥٢)، الإحكام (١/٢٥٦)، شرح مختصر الروضة (٣/٦٦).

(٣) قال إنه ظاهر مذهب الإمام أحمد ﷺ. انظر: العدة (٤/١٠٩٥)، التمهيد (٣/٣٤٦)، روضة الناظر (١/٤١٨).

(٤) أخرجه عبدالرزاق (٧/٢٩١)، برقم: ١٣٢٢٤، والبيهقي في السنن الكبرىٰ (١/١٣٣)، برقم: ٨٦.




ـ الرابع: قوله تعالىٰ: ﴿لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وفيما ذكرتموه يكونون شهداء علىٰ أنفسهم.

ـ ولأن وفاة الرسول شرطٌ في استقرار قوله، فكان أهل الإجماع أولىٰ.

والجواب:

ـ أنَّ قول عبيدة يدل علىٰ أنَّ المنع من البيع رأي الجماعة لا رأي كل الأمة.

ـ وعن الثاني: قد نُقِلَ أنَّ عمر نازعه فلا نسلم الإجماع.

ـ وعن الثالث: إنْ أراد بعدم الاستقرار أنْ لا يحصل الإجماع فالكلام فيما إذا حصل، وإنْ أراد أنَّ بعد حصوله ليس حجة فهذا عين النزاع.

ـ وعن الرابع: أنَّه لا يُنافي شهادتهم علىٰ أنفسهم.

ـ وعن هذا الخامس: ما الجامع؟.

فرع:

من لم يعتبر الانقراض في الإجماع القولي ذهب كثيرٌ منهم إلىٰ اعتباره في المنعقد عن السكوت(١) إذا قلنا به، وهذا ضعيفٌ؛ لأن السكوت إنْ دل علىٰ الرضىٰ وجب حصوله، وإن لم يدل فلا يحصل بالموت، لجواز أنَّه مات علىٰ ما كان عليه(٢).

---

(١) وممن ذهب إلىٰ ذلك الآمدي. انظر: الإحكام (١/٢٥٦).

(٢) وذهب إمام الحرمين إلىٰ أن انقراض العصر يشترط حال كون المجمعين استندوا في إجماعهم إلىٰ دليل ظني أما لو أجمعوا وكان مستندهم دليلاً قطعياً فلا يشترط انقراض العصر. انظر: البرهان (١/٢٦٨).

خاتمة:

الإجماع المروي بالآحاد حجةٌ خلافاً لأكثر الناس ؛ لأنه نوع حجة ، فجاز التمسك بمظنونه كالكتاب والسنة ، ولأن العمل بالظن واجبٌ ، ولأنَّا بيَّنَّا أنَّ أصل الإجماع قاعدةٌ ظنية(١) .

۞ القسم الثالث: فيما أُدخِلَ فيه وليس منه:

❁ المسألة الأولى:

إذا قال واحدٌ بحضرة الباقين قولاً ولم يُنكروا عليه لم يكن إجماعاً ولا حجةً عند الشافعي وهو الحق(٢) .

لأن السكوت قد يكون عن سخطٍ ، واكتفى بظهور القرائن على وجهه .

أو رآه رأياً لذي رأي .

أو اعتقد أنَّ كل مجتهدٍ مصيب .

أو لم ير الإنكار مفيداً فانتظر فرصةً .

أو لم يكن ممن يُسمع لو أنكر ، فلا يُحصِّلُ إلا ذلاً ، كما قال ابن عباس: «هبته وكان والله مهيباً» .

أو كان في مهلة النظر .

---

(١) وخالف في ذلك أكثر الأصوليين. انظر: البرهان (٢٦٧/١) ، المستصفى (ص١٤٨) ، الإحكام (٢٥٠/١) .

(٢) انظر: نفائس الأصول (٢٦٨٩/٦) ، التلخيص (٩٩/٣) ، المستصفى (ص١٥١) .




أو ظن أنَّ غيره قد أنكر.

أو رأىٰ ذلك الخطأ من الصغائر فلم ينكر.

فهذه ثمانُ احتمالات لا يمكن القطع معها بالرضىٰ ولا بظهوره وهو معنىٰ قول الشافعي: (لا يُنسبُ إلىٰ ساكتٍ قول)[1]، قلت: وسيأتي ويُجيب عن هذه الاحتمالات وأنَّها خلاف الظاهر عند التمسك بهذا الإجماع علىٰ كون القياس، وهذا يناقضه فاعرفه.

وقال الجبائي: هو إجماعٌ وحجة بعد انقراض العصر؛ لأن السكوت عند انتشار القول من غير موافقة خلاف العادة، ولو كان ثَمَّ تقيَّةً لاشتهرت.

وجوابه: أن وراء الرضىٰ هذه الاحتمالات.

وقال أبو هاشم: هو حجة وليس بإجماع، فإنَّ الناس في كل عصرٍ يحتجون بالقول المنتشر بين الصحابة إذا لم يُعْرف له مخالف[2].

وجوابه: المنع.

وقال ابن أبي هريرة: إن كان هذا القول من حاكمٍ لم يكن إجماعاً، فإنَّ الواحد منَّا قد يحضر مجالس الحكام ونراه يحكم بخلاف مذهبه ولا يُنكر عليه، وإنْ كان من غيره كان إجماعاً وهو ضعيفٌ؛ لأن الخصم يمنع جواز السكوت حال الطلب إلا عن رضىٰ في الحاكم وغيره، نعم يجوز ترك الإنكار بعد استقرار المذاهب[3].

---

(١) الأم (١/١٧٨).

(٢) وقال أبو علي الجبائي: يكون إجماعاً إذا انتشر القول فيهم وانقرض العصر، وقال أبو عبدالله البصري: لا يكون حجة ولا إجماعاً. انظر: المعتمد (٢/٦٦).

(٣) انظر: قواطع الأدلة (٢/٥)، الإحكام للآمدي (١/٢٥٣).

فرع:

اختلفوا فيما إذا قال البعض قولاً ولم يُعرف له مخالف ، والحق أنَّه إنْ كان مما تعم به البلوىٰ فهو كالمسألة ، إذ لا بد أن يكون لهم فيه قولٌ موافقٌ أو مخالفٌ لم يُظْهروه ، وإنْ لم يكن كذلك فليس إجماعاً ولا حجة ؛ لاحتمال الذهول عنه فلا يكون للذاهلين فيه قول[١] .

❁ المسألة الثانية:

إذا تمسَّك العصر الثاني بدليلٍ أو تأويل غير ما تمسك به الأول ، فلا يجوز إبطال الأول وفاقاً ، وإلا كانوا مطبقين علىٰ الخطأ[٢] .

أما التأويل الجديد إنْ لزم منه القدح في القديم لم يجُزْ ، كحمل اللفظ المشترك علىٰ أحد معنييه بعد ما اتفق الأولون علىٰ حمله علىٰ المعنىٰ الآخر ؛ لأن المشترك لا يُفيد معنييه كما عرفت ، ولا يقال إنه تعالىٰ تكلم باللفظ مرتين ، فإنَّه خلاف الإجماع ، وإن لم يكن كذلك جاز ، فإنَّ أهل كل عصرٍ يستخرجون أدلة وتأويلات جديدة ولم ينكر عليهم أحد فكان إجماعاً .

وللخصم أن يقول: الدليل الجديد غير سبيل المؤمنين فيكون حراماً .

ولأن أدلة الإجماع خطاب مشافهةٍ فتتناول العصر الأول فقط ، فقوله: ﴿تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ يقتضي أمرهم بكل معروف ، وهذا لم يأمروا به فكان منكراً .

ولأنه لو كان حقاً لما ذهل الصحابة عنه مع تقدمهم في العلم .

---

(١) انظر: بديع النظام (١/٢٨٦) ، الإحكام للآمدي (١/٢٥٥) ، الفائق (٢/١٢٩) .
(٢) انظر: نفائس الأصول (٦/٢٦٩٦) ، نهاية الوصول (٦/٢٥٧٦) ، تشنيف المسامع (٣/١٤٠) .

والجواب عن الأول: أنَّ الآية خرجت مخرج الذم فتختص بما نفاه المؤمنون.

ولأن إبطال هذا الدليل لم يكن سبيلاً لهم فكان محظوراً، قلت: وسياق هذا الكلام إنما يُحرِّمُ اتباع ما نفوه، والذي تقرَّر مما سبق أنه تحرم مخالفتهم مطلقاً.

وعن الثاني: أنَّه مُعارضٌ بقوله: ﴿وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾، فإنَّه يقتضي نهيهم عن كل منكر، وهذا لم ينهوا عنه فلا يكون منكراً.

وعن الثالث: يجوز أنَّهم اكتفوا بغيره من الأدلة ولم يطلبوا سواه.

❁ **المسألة الثالثة:**

إجماع أهل المدينة وحدها ليس بحجة عند الكلِّ[1] إلا مالك[2]، واحتج بقوله ﷺ: «إنَّ المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد»[3] والخطأ خَبَثٌ.

فإن قيل: هذا يقتضي أنَّ كل من خرج منها من الطيبين يكون خبثاً كعلي وعبدالله بل ثلاثمائة ونيّفاً من الصحابة إلى العراق، وهم أمثل ممن بقي فيها كأبي هريرة ونحوه وهو باطلٌ، فيكون الحديث مردوداً.

سلمنا صحته لكنَّ أخبار الآحاد لا يُتمسَّكُ بها في العلميات.

سلمناه ولكن نحمله على من كره المقام بها وترك بركتها العظيمة وجوار الرسول ﷺ، فإنَّه يدل على ضعف الدين فيكون خَبَثاً.

---

(١) انظر: الفصول (٣/٣٢١)، أصول السرخسي (١/٣١٤)، البرهان (١/٢٧٨)، المستصفى (ص١٤٧)، العدة (٤/١١٤٢)، الواضح (٥/١٨٣).

(٢) انظر: إحكام الفصول (٢/٧٠١)، الإشارة (ص٢٨)، نفائس الأصول (٦/٢٧٠١).

(٣) أخرجه البخاري (٣/٢٢)، برقم: ١٨٨٣، ومسلم (٢/١٠٠٦)، برقم: ١٣٨٣.




سلمنا ذلك لكنَّ قوله: «تنفي خبثها» ليس صيغة عموم.

سلمناه فلِمَ لا يكون مختصاً بزمن الرسول ويكون الخبث الكفار؟.

ثم نقول الدال على كون الإجماع حجة ما جاء من لفظ المؤمنين ولفظ الأمة، وهذا لا يختص ببلد بعينه، فوجب اعتبار الكل.

ولأن الأماكن لا أثر لها في حجية القول.

ولأنه يلزم أنَّ من كان ساكناً بها كان قوله حجة، فإذا خرج منها لا يكون حجة، وهو محال كما في حق الرسول ﷺ.

والجواب: مقتضى الحديث أنها تُخرِجُ كل خبثٍ لا أنَّ كل ما تخرجه خبث.

وعن الثاني: لا نسلم أنها علمية.

وعن الثالث والخامس: أنه تقييد على خلاف الأصل.

ولأنه يلزم مثله في سائر أدلة الإجماع، ونقول المراد بعض الصور.

وعن الرابع: أنَّ الماهية لا تنتفي مع بقاء فرد.

وأما المعارضات فتلك أدلة، ولكن لا تمنع كون غيرها دليلاً.

وعن الثاني منها: لا استبعاد في أن يخص الله تعالى بلدةً بالعصمة كما خصَّ به أمتنا من بين سائر الأمم، لكنَّ الدال عليه السمع لا العقل.

وعن الثالث منها: هذا قياسٌ طردي في مقابلة النص.

هذا تقرير مذهبه، ولا يُستبعد كما اعتقده جمهور أهل الأصول ـ وفي النُّسَخِ

(لا يُستبعد نقيضه) وهو الصواب ـ فإنَّه قال أولاً: أنَّ هذا مذهب مالكٍ وحده.

❁ المسألة الرابعة:

إجماع العترة وحدها ليس حجة خلافاً للزيدية(١) والإمامية(٢)؛ لأن علياً خالفه الصحابة في كثيرٍ من المسائل ولم يقل لأحدٍ قولي حجة(٣).

واحتجوا:

بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذۡهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجۡسَ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِ﴾ [الأحزاب: ٣٣]، والخطأ رجسٌ.

وقوله ﷺ: «إنِّي تاركٌ فيكم ما إنْ تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي»(٤).

ولأنهم مهبط الوحي والنبي منهم وفيهم.

والجواب عن الأول:

أنَّ سياق الآية ومساقها يدل علىٰ أنَّه خطاب مع أزواج النبي ﷺ، فإن قلت: لو أرادهنَّ لقال: عنكن.

ولأنها لما نزلت هذه الآية لفَّ ﷺ كساءً علىٰ عليٍ وفاطمة والحسن والحسين وقال: «هؤلاء أهل بيتي»(٥).

---

(١) انظر: المجزي لأبي طالب الهاروني (٨/٣)، جوهرة الأصول (ص٣٤٤).
(٢) انظر: عدة الأصول للطوسي (٦٠٢/٢).
(٣) انظر: شرح اللمع (٧١٦/٢)، الإبهاج (٣٦٥/٢)، شرح مختصر الروضة (١٠٨/٣).
(٤) أخرجه مسلم (١٨٧٣/٤)، برقم: ٢٤٠٨، والترمذي واللفظ له (٦٦٣/٥)، برقم: ٣٧٨٨.
(٥) أخرجه الترمذي (٣٥١/٥)، برقم: ٣٢٠٥.

ولأن زوال الرجس هو العصمة، فإذن الآية تدل على عصمتهم، ومن قال بذلك قال: المراد هؤلاء الأربعة لا غير، قلت: التذكير يمنع من القصر عليهنَّ لا من أرادتهن.

والثاني: مُعارضٌ بقوله ﷺ لأم سلمة لما قالت: ألست من أهل البيت؟ قال: «بلى إن شاء الله»[(١)].

ولأن أهل البيت حقيقةٌ فيهنَّ، فتخصيصه بالبعض خلاف الأصل.

وعن الثالث: المفرد المعرف لا يفيد العموم، فلا يكون المراد زوال كل رجسٍ.

وأما الخبر في أصل دليلهم فآحاد، وعند الإمامية لا يجوز العمل به فضلاً عن العلم، فإن قلت: لا أسلم فإنَّ الأمة اتفقت على الاحتجاج به بعضهم على هذه المسألة وبعضهم على فضيلتهم، قلت: هذا لا يفيد القطع بصحته كما مرَّ، سلمناه ولكن مقتضاه التمسك بهما لا بالعترة وحدها، وأما الأخير فباطلٌ بزوجاته مع مشاهدتهن لأكثر أحواله.

❁ المسألة الخامسة:

إجماع الخلفاء الأربعة ليس حجة[(٢)] خلافاً[(٣)] لأبي خازم القاضي[(٤)] حتى

(١) سبق تخريجه.
(٢) انظر: شرح اللمع (٢/٧١٥)، الإحكام (١/٢٤٩)، العدة (٤/١١٩٨).
(٣) ورواية عند الإمام أحمد. انظر: العدة (٤/١١٩٨)، التمهيد (٣/٢٨٠).
(٤) عبد الحميد بن عبد العزيز السكوني أبو حازم القاضي، أصله من البصرة، أحد أئمة الحنفية وكان جليل القدر، مات سنة ٢٩٢هـ. انظر سير أعلام النبلاء (١٣/٥٣٩)، تاريخ بغداد (١١/٦٣).

ما اعتدَّ بخلاف زيدٍ في توريث ذوي الأرحام وردَّ ما صار منه في بيت مال المعتضد وقَبِلَ فتياه وكتب به إلىٰ الآفاق[١].

واحتج بقوله ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ»[٢]، وقيل: إنَّ إجماع الشيخين وحدهما حجة لقوله ﷺ: «اقتدوا باللذيْن من بعدي أبي بكر وعمر»[٣]، وذلك غير ممكن حال الاختلاف فوجب حال الاتفاق.

والجواب عن هذا كله: قوله ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيِّهم اقتديتم اهتديتم»[٤].

قلت: وهذا يقتضي شيئين:

أحدهما: جواز الاقتداء بأيِّهم كان، فلا يكون اتفاق هؤلاء حجة.

الثاني: وهو مراد الشيخ أنه لم يقل أحد بأنَّ قول كل واحد من الصحابة حجة فكذا هؤلاء.

❁ المسألة السادسة:

لا ينعقد إجماع الصحابة مع مخالفة التابعي[٥]، خلافاً لبعضهم[٦]؛ لأن

(١) انظر: الفصول (٣/٣٠١).

(٢) أخرجه أبو داوود (٤/٢٠٠)، برقم: ٤٦٠٧، والترمذي (٥/٤٤)، برقم: ٢٦٧٦، وابن ماجه (١/١٥)، برقم: ٤٢، وقال الترمذي: (هذا حديث حسن صحيح).

(٣) أخرجه الترمذي (٥/٦٠٩) برقم: ٣٦٦٢، وابن ماجه (١/٣٧)، برقم: ٩٧، قال الترمذي: (هذا حديث حسن).

(٤) سبق تخريجه.

(٥) انظر: نفائس الأصول (٦/٢٧٢٦)، الإحكام (١/٢٤٠).

(٦) انظر: الفصول (٣/٣٣٣)، شرح التلويح (٢/٣٣)، التبصرة (ص٣٨٤)، العدة (٤/١١٠٤).

قوله غير باطل، فإنَّ عمر سُئل عن فريضة فقال: (سلوها سعيد بن جبير)، وربما قال أنس إذا سُئل عن شيء: (سلوا الحسن مولانا)، وأشار ابن عباس إلى مسروق لما سُئل عن النذر بذبح الولد، إلى غير ذلك من الأخبار.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ﴾ [الفتح: ١٨] فلا يكونون مقدمين على شيءٍ من المحظورات، وقال ﷺ: «لو أنفق غيرهم ملأ الأرض ذهباً ما بلغ مُدَّ أحدهم»[١] وقالت عائشة لأبي سلمة بن عبدالرحمن لما خالف ابن عباس: (فرُّوجٌ يصيح بين الديكة)[٢].

والجواب: أما الآية فمختصةٌ بأهل بيعة الرضوان ولا يختص الإجماع بهم وفاقاً.

وأما الخبر فلا دلالة فيه، وإن دلَّ فيقتضي بطلان قول التابعي إذا خالف واحداً من الصحابة ولا قائل به.

وعن الأخير لعلها أنكرت عليه لكونه خالف الإجماع، أو في مسألة قطعية، أو لم يكن أهلاً للاجتهاد، أو لأنه أساء الأدب في المناظرة، مع أن قول عائشة ليس بحجة.

❁ المسألة السابعة:

قول العصاة من أهل القبلة معتبرٌ في الإجماع[٣]، كبقاء اسم الإيمان عليهم

---

(١) أخرجه البخاري (٥/٨)، برقم: ٣٦٧٣، ومسلم (١٩٦٧/٤)، برقم: ٢٥٤٠.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ (ص٥٠)، برقم: ٧٧، وعبدالرزاق (٢٤٦/١)، برقم: ٩٤١، والبيهقي في السنن الكبرى (١٥/٢)، برقم: ٧٩٦.

(٣) انظر: شرح اللمع (٧٢٠/٢)، التلخيص (٤٥/٣)، التمهيد (٢٥٢/٣).

عندنا، فيكون قول من عداهم قول بعض المؤمنين، وكذا المخطئون في مسائل الأصول إنْ لم نُكفِّرهم، وإنْ كفرناهم فلا، ولا يثبت كفرهم بإجماعنا على كفرهم؛ لأن صحة الإجماع فرعٌ لثبوت كفرهم، والأصل لا يستفاد من الفرع[١].

❁ المسألة الثامنة:

خلاف الواحد والاثنين يمنع الإجماع[٢] خلافاً لأبي الحسين الخياط[٣] وأبي بكر الرازي وابن جرير[٤] الطبري؛ لأن أبا بكرٍ رضي الله عنه خالف الصحابة في قتال مانعي الزكاة ثم رجعوا إلى قوله، وخالفهم ابن عباس وابن مسعود في مسائل الفرائض وهو باقٍ إلى الآن.

واحتجوا:

بأنَّ لفظ الأمة والمؤمنين يجوز إطلاقه على الأكثر كما في النظائر العرفية.

ولقوله صلى الله عليه وسلم: «عليكم بالسواد الأعظم»[٥].

وقوله: «الشيطان مع الواحد»[٦].

ولأن الإجماع إنما يُحتجُّ به عند وجود المخالف.

---

(١) وخالف في ذلك بعض أهل العلم. انظر: العدة (١١٣٩/٤).

(٢) انظر: التبصرة (ص٣٦١)، التلخيص (٦١/٣)، العدة (١١١٧/٤).

(٣) أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط، أحد متكلمي المعتزلة، كان حياً سنة ٣٠٠ هـ. انظر طبقات المعتزلة (ص٨٥)، سير أعلام النبلاء (٢٢٠/١٤).

(٤) وهو رواية عن الإمام أحمد رحمه الله. انظر: الإحكام (٢٣٥/١)، العدة (١١١٧/٤).

(٥) سبق تخريجه.

(٦) سبق تخريجه، وهو جزء من حديث «يد الله على الجماعة».




ولأن الصحابة أنكروا على ابن عباس خلافه للباقين في الصرف.

والمسلمون اعتمدوا الإجماع في خلافة أبي بكر مع مخالفة سعدٍ وعلي.

ولأن الترجيح للأكثر كما في الرواية.

ولأن اتفاق الأكثر على الكذب ممتنع عادة، وقد أخبروا عن أنفسهم بكونهم مؤمنين، والواحد والاثنين يُشكُّ في إيمانه، فيكون قول الأكثر سبيل المؤمنين قطعاً.

التاسع: أنَّ هذا يقتضي أن لا ينعقد إجماعٌ لاحتمال وجود المخالف.

والجواب: أما الأول فمجازٌ.

وأما السواد الأعظم فكل الأمة، فإنَّها أعظم مما دونها، ولولا ذلك لدخل النصف إذا زاد على النصف الآخر.

وعن الثالث: أنه لا يتناول كل واحد، وإلا لم يكن قول الرسول ﷺ حجة.

وعن الرابع: أنه حجة على من بعده، ولهذا ينعقد الإجماع بدون المخالف.

وعن الخامس: أنَّهم ما أنكروا عليه إلا مخالفته لخبر أبي سعيد.

وعن السادس: أنَّ الإمامة لا يُعتبر فيها الإجماع بل البيعة.

وعن السابع: هذا يقتضي كون قول الواحد إجماعاً كالرواية.

وعن الثامن: أنَّ إخبارهم يعرِّفنا كونهم مؤمنين لا كل المؤمنين.

وعن التاسع: ما مرَّ أنَّه لا يمكن العلم بالإجماع إلا في زمن الصحابة.




فرع:

من كان متمكناً من الاجتهاد ولم يشتهر لم ينعقد الإجماع دونه ؛ لأن من عداه بعض المؤمنين[١] .

❁ القسم الرابع: فيما يصدر عنه الإجماع:

قال قومٌ: يجوز لا عن دليل ولا عن أمارة وإلا وقع الغنية بها ، ولأنه واقع في اتفاقهم على بيع المراضاة وأجرة الحمام وهذا باطلٌ ؛ لأن القول بغير دليلٍ ولا أمارةٍ خطأٌ.

ثم الأول يقتضي أن لا يجوز صدوره عن دليلٍ ولا قائل به ، ثم فائدة الإجماع أنْ يكشف عن وجود الدليل ويُسقط مؤنة البحث في دلالته.

وأما الثاني: فلعلهم اتفقوا عن دليلٍ لم يُنقل ، فإن قلنا: لا بد من طريق فلا خلاف في جوازه عن دليل ، والحق جوازه عن أمارة وابن جريرٍ أحاله ، وقيل: ممكنٌ لا يقع ، وقيل: إن كانت جلية جاز[٢] .

لنا: اتفاق الصحابة في حد الشرب على ثمانين لما شاورهم عمر ، فقال علي: (أنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وحد المفتري ثمانون)[٣] ، وقال عبد الرحمن: (هذا حدٌّ وأقل الحد ثمانون)[٤] ، فإن قلت: لعلهم بلغوا ثمانين

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٦/٢٧٣٤) ، نهاية الوصول (٦/٢٦٣٠).

(٢) انظر: نفائس الأصول (٦/٢٧٣٧) ، الإحكام (١/٢٦٤) ، نهاية الوصول (٦/٢٦٣٣) ، البحر المحيط (٦/٣٩٧) ، التمهيد (٣/٢٨٥).

(٣) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (٥/١٣٧) برقم: ٥٢٦٩ ، وهو حديث حسن. انظر موافقة الخبر الخبر لابن حجر (٢/٤٢٤).

(٤) أخرجه مسلم (٣/١٣٣٠) ، برقم: ١٧٠٦.

لوجود نصٍّ، قلت: هذا جائزٌ لو لم ينصُّوا على فزعهم إلى الاجتهاد.

واحتج المخالف:

بأنَّ الأمارة خفية لا يمكن إجماع الخلق عليها بخلاف الدليل، والشبهة تجري مجرى الدليل عند من وقعت له، وبخلاف الأعياد فإنَّ الداعي للإجماع ظاهر، ولأن فيهم من لا يحكم بالأمارة، ولأن الحكم الصادر عن الاجتهاد تجوز مخالفته ولا تجوز مخالفة الإجماع، فيلزم التناقض.

والجواب: أما الأول: فباطلٌ باتفاق أصحاب الشافعي وأبي حنيفة على قوليهما.

وعن الثاني: أنَّ القياس والعموم وخبر الواحد مختلفٌ فيه مع جواز صدور الإجماع عنها، ولأنه يجوز اشتباه الدلالة بالأمارة.

وعن الثالث: جواز المخالفة مشروطٌ بعدم الاتفاق.

فرع:

الحق أنَّ الإجماع الموافق لمقتضى خبر لا يدل على أنَّه المستند خلافاً لأبي عبد الله البصري[1]، وقد مرَّ تقريره في ثبوت حكم المجاز[2].

❁ القسم الخامس: في المجمعين:

ولا شك أنَّ لفظ الأمة والمؤمنين الواردَيْن في أدلة الإجماع بوضعهما

---

(١) انظر: المعتمد (٢/٥٨)، شرح العمد لأبي الحسين البصري (١/٢٧٧).

(٢) انظر: نفائس الأصول (٦/٢٧٤٥)، نهاية الوصول (٦/٢٦٤٤).

يتناول كل المؤمنين وكل الأمة، لكنَّ قيام دليلٍ علىٰ ثبوت الحكم للكل لا يتبع ثبوت الحكم للبعض بدليلٍ آخر[1].

فهذه مقدمةٌ وبعدها مسائل:

❁ الأولى:

لا يعتبر جميع الأمة من زمن الرسول إلىٰ يوم القيامة، وقد مرَّ تقريره في مسألة كون إجماعنا حجة، وكذا لا يعتبر قول الخارجين عن ملتنا؛ لأنهم لا يُفهمون من لفظ الأمة والمؤمنين في عرف شرعنا[2].

❁ الثانية:

لا عبرة بقول العوام[3] خلافاً للقاضي[4].

لنا: قول العامي قولٌ في الدين بغير دليل ولا أمارة فيكون خطأً، فلو كان العلماء مخطئون لزم إجماع الأمة علىٰ الخطأ.

الثاني: أن القول في الدين بغير طريق غير صواب، فلا يُتصوَّرُ من العامي إصابة، فلا تكون العصمة في حقه متصورة، ولأن خواص الصحابة وعوامهم أجمعوا علىٰ ما قلناه، ولأنه ليس من أهل الاجتهاد كالصبي والمجنون.

واحتج القاضي:

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٦/٢٧٤٧)، نهاية الوصول (٦/٢٦٤٧).
(٢) انظر: أصول السرخسي (١/٣١٠)، التلخيص (٣/٤٥)، المنخول (ص٤٠٧).
(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٣٤١)، التلخيص (٣/٣٨)، الإحكام (١/٢٢٦).
(٤) واختاره الآمدي. انظر: الإحكام (١/٢٢٦).




بأنَّ أدلة الإجماع تقتضي متابعة الكل[1].

قلنا: هذا لا يمنع من ثبوت هذا الحكم في البعض، وما ذكرنا يقتضي وجوب متابعة العلماء.

❁ المسألة الثالثة:

كل فنٍ يعتبر فيه اتفاق أهل الاجتهاد في ذلك الفن دون غيره، فمن كان بصيراً في الفرائض اعتبر قوله فيها وإن كان جاهلاً بالمناسك، وكذا المتكلم لا يُعتبر قوله في الفقه، والفقيه لا يُعتبرُ قوله في الكلام؛ لأنهم كالعوام فيما لا يتمكنون فيه من الاجتهاد، والحق اعتبار قول الأصولي المتمكن من الاجتهاد وإنْ لم يكن حافظاً للأحكام خلافاً لقوم؛ لأنه يمكنه التمييز بين الحق والباطل فاعتُبِرَ قوله كغيره[2].

❁ المسألة الرابعة:

لا يُعتبر كونهم بالغين حد التواتر إلا عند من يثبت الإجماع بالعقل نظراً إلىٰ أنَّ اتفاقهم يكشف عن دليلٍ فيعتبره، بل يقول: لو صارت الأمة والعياذ بالله شخصاً واحداً كانت مندرجة تحت أدلة الإجماع[3].

---

(١) وخالف القاضي في ذلك أكثرُ الأصوليين، ومنهم إمام الحرمين فبعد أن عرض قول القاضي ودليله قال: (وهذا الذي ذكره القاضي فيه نظر... وعلىٰ الجملة إذا أجمع المفتون وسكت المتصرفون فيبعد أن يتوقف انعقاد الإجماع علىٰ مراجعتهم وأخذ رأيهم، فإن الذين لا يستقلون بأنفسهم في جواب مسألة ويتعين عليهم تقليد غيرهم فوجوب مراجعتهم محال). البرهان (١/٢٦٥).

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٣٤١)، الإحكام (١/٢٢٨)، نهاية الوصول (٦/٢٦٥٢).

(٣) انظر: قواطع الأدلة (١/٤٨٣)، الإحكام (١/٢٥٠)، شرح مختصر الروضة (٣/٤٤).

❁ **المسألة الخامسة:**

إجماع غير الصحابة حجة[١] خلافاً لأهل الظاهر[٢] ويُفهم دليله مما سبق.

واحتجوا:

بأنَّ أدلة الإجماع لا تتناول إلا الصحابة وقد مرَّ تقريره.

ولأن الإجماع لا بد أن يكون عن نصٍّ، وإلا فالقياس لم يقل به الكل، فيستحيل اتفاقهم على موجبه، ولو كان ثَمَّ نصٌ لأجمع الصحابة على موجبه.

ولأن غير الصحابة لا يمكن إحصاؤهم كما مرَّ.

ولأنَّ ما لا يُجمعون عليه قد أجمعوا على جواز مخالفة المجتهد فيه، فلو انعقد إجماع التابعين لتناقض.

ولأنه يحتمل أن يكون للصحابي فيه قولٌ مخالفٌ، فلا يثبت الإجماع، فإنْ قلت: لو عملنا بالاحتمال لما أمكن التمسك بنصٍّ ما؛ لاحتمال وجود ناسخٍ، قلت: ما نحن فيه شكٌّ في الشرط وما ذكرته شكٌّ في المزيل.

والجواب عن الأول والأخير: يلزم على ما ذكرتم أن لا يكون لنا طريقٌ إلى العلم بالإجماع؛ لاحتمال موت واحد من الصحابة، فلا يكون قول الباقين حجة، ولا يقولون به، ويخص الأخير أن المثبت يحتمل أن له قول مخالف، قلت: ولا نسلم أيضاً أن قول المخالف مانعٌ من انعقاد الإجماع، ثم ما ذكروه لا يعمُّ جميع الصحابة بل الموجودين عند حدوث أدلة الإجماع.

---

(١) انظر: بديع النظام (١/٢٦٩)، التبصرة (ص٣٥٩)، العدة (٤/١٠٩٠).

(٢) انظر: الإحكام لابن حزم (٤/١٤٧).

وعن الثاني: يجوز أن تلك الواقعة ما وقعت في زمن الصحابة.

وعن الثالث: ليس النزاع في حصوله بل في كونه حجة بعد الحصول.

وعن الرابع: ما مرَّ غير مرة.

القسم السادس: في المجمع عليه:

وكل حكم لا يكون العلم به شرطاً في كون الإجماع حجة يمكن إثباته بالإجماع ككونه تعالىٰ واحد، أو أنَّ الأجسام حادثةٌ؛ لأنه يمكن العلم بوجود الصانع بحدث الأعراض، ثم نعرف صحة النبوة، ثم الإجماع ثم هذه المسائل[1].

المسألة الثانية:

هل يجوز أن يخطئ شطر الأمة في مسألة والشطر الآخر في مسألة أخرىٰ، الأكثرون علىٰ منعه؛ لأن ذلك لا يُخرجهم عن كونهم متفقين علىٰ الخطأ، وقيل بجوازه؛ لأن المخطئ في كل واحدة بعض الأمة[2].

المسألة الثالثة:

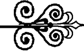
لا يجوز اتفاقهم على الكفر فإنَّه خطأٌ، قلت معناه: بمقتضى أدلة الإجماع، وإلا فالجواز العقلي قائمٌ والشرعي ممتنع، وقيل: يجوز أن يرتدوا والعياذ بالله؛ لأنه حينئذٍ لا يكون المؤمنون ولا الأمة متفقين على الخطأ لخروجهم عن الاسمين.

لنا: إنْ كان الإيمان عبارةٌ عن فعل القلب وجب أن يكون للمؤمنين سبيلاً

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٦/٢٧٦٠)، والإحكام (١/٢٨٣)، نهاية الوصول (٦/٢٦٧٢).

(٢) انظر: نهاية الوصول (٦/٢٦٧٦)، نهاية السول (ص٣٠٢)، تشنيف المسامع (٣/١٤٣).




لكونه تعالىٰ أوجب علينا اتباعه، فوجب أن لا يخرجوا عن اسم المؤمنين، وإنْ كان عن التصديق باللسان فالآية قد دلت علىٰ أنَّ المصدقين باللسان معصومون من الخطأ[١].

❁ **المسألة الرابعة:**

يجوز اتفاقهم علىٰ عدم العلم بما لم يكلفوا به فإنَّه ليس خطأً.

وللمخالف أن يقول: لو وقع ذلك لكان سبيلاً لهم، فكان يحرم مخالفته وتحصيل العلم به، قلت: وكونه لم يُجِب عن هذا دليلٌ علىٰ أنَّ مخالفتهم فيما لم ينفوه حرامٌ، وهو ظاهر كلامه في صدر الإجماع لكنَّه قد أجاب عن مثل هذا في إظهار دليلٍ لم يتمسكوا به، وقال: المحظور مخالفتهم فيما نفوه لا فيما سكتوا عنه، فإن صح ذلك كان جواباً ها هنا وهو الحق.

❁ القسم السابع: في حكم الإجماع:

❁ **المسألة الأولى:**

جاحد الحكم المجمع عليه لا يكفر[٢] وقد مرَّ تقريره، خلافاً لبعض الفقهاء[٣].

ولأن العلم بماهية الإجماع غير داخلٍ في حقيقة الإسلام قطعياً كان أو

(١) انظر: نهاية السول (ص٣٠١)، تشنيف المسامع (٣/١٤١)، شرح مختصر الروضة (٣/١٤٣).
(٢) وحكىٰ الآمدي قولاً ثالثاً واختاره وهو أن حكم الإجماع إن كان داخلاً في مفهوم الإسلام كالصلوات الخمس فمنكره كافر وإلا فلا. انظر: الإحكام (١/٢٨٢)، نهاية الوصول (٦/٢٦٧٩)، البحر المحيط (٦/٤٩٧)، شرح مختصر الروضة (٣/١٣٦).
(٣) انظر: بديع النظام (١/٣٠٠)، أصول الفقه لابن مفلح (٢/٤٥٣).

ظنياً، وإلا كان ﷺ يجب أنْ لا يحكم بإسلام أحدٍ حتىٰ يُعرِّفه كون الإجماع حجة، والمعلوم خلافه، فالعلم بتفاريعه أولىٰ أن لا يكون داخلاً.

❁ المسألة الثانية:

الإجماع الصادر عن الاجتهاد حجةٌ خلافاً للحاكم[1] صاحب المختصر، فإن قلت: من سبيلهم إثبات هذا الحكم بالاجتهاد، قلت: بل إثباته بطريقٍ وإجماعهم طريقٌ عندنا[2].

❁ الثالثة:

قال أبو عبد الله البصري: يجوز انعقاد إجماع ثانٍ علىٰ خلاف الأول ولكنه لا يقع؛ لإجماع الأول علىٰ وجوب العمل بقولهم في جميع الأعصار، والأكثرون أحالوه وإلا كان أحدهما خطأً وما ذكره أولىٰ، فإنَّه يجوز أن يُجمعوا علىٰ أمرٍ بشرط أن لا يطرأ إجماعٌ آخر، قلت: هذا من الجواز العقلي، وكذا لو وقع مثل هذا بهذا الشرط جاز، أما أنهم إذا أجمعوا مطلقاً، فلا ينعقد بعده إجماعٌ ألبته[3].

❁ المسألة الرابعة:

إذا عارض الإجماع قول الرسول ﷺ فلا بد أن يريد أحدهما بكلامه غير ظاهره وإلا تناقضا، فإنْ عُلِمَ ما أريد ظاهره قُدِّم، وإنْ لم يُعلم تساقطا إلا أن يكون أحدهما أعم فيُخصُّ بالآخر جمعاً بينهما[4].

---

(١) أبو أحمد، محمد بن محمد بن أحمد بن إسحاق النيسابوري الكرابيسي، الحاكم الكبير، شيخ الحاكم صاحب المستدرك، توفي سنة ٣٧٨هـ. انظر سير أعلام النبلاء (٣٧٠/١٦)، طبقات الشافعية للإسنوي (٢٠٢/١).

(٢) انظر: نفائس الأصول (٢٧٧٢/٦)، الإحكام (٢٨٣/١)، التحصيل (٨٦/٢).

(٣) انظر: أصول السرخسي (١١٦/٢)، نفائس الأصول (٢٧٧٣/٦)، نهاية الوصول (٢٦٧٠/٦).

(٤) انظر: نفائس الأصول (٢٧٧٤/٦)، الإبهاج (٣٩٤/٢)، تشنيف المسامع (١٤٥/٣).

الكلام في الأخبار

ولفظ الخبر حقيقةٌ في القول المخصوص ؛ لأنه السابق إلىٰ الفهم ، وماهيته غنيةٌ عن الحدِّ والرسم لما سيأتي.

وقوله:

* تُخبِّرُني العينان ما القلب كاتمُ *[1]

و(خبَّر الغراب بكذا) ونحوه مجازٌ، وقيل في تعريفه: (أنه الذي يدخله الصدق أو الكذب) ، وقيل: ما يحتمل التصديق والتكذيب.

وقال أبو الحسين: (هو كلام يفيد بنفسه إضافة أمرٍ إلىٰ أمرٍ نفياً أو إثباتاً)[2].

وفيه احترازٌ عن إفادة الأمر الوجوب ، فإنَّه لا يفيده بنفسه بل تبعاً لاستدعاء الفعل وكذا النهي ، بخلاف قولنا: (هذا الفعل واجب) ، فإنَّه يفيد تعلق الثاني بالأول صريحاً والكل فاسدٌ.

أما الأول: فلأنَّ الصدق والكذب نوعان من الخبر ، والجنس لا يمكن تعريفه بنوعه ؛ لأنه لا يُعرفُ النوع إلا بعد معرفة الجنس ، وهو الجواب عن الثاني.

(١) هذا الشطر صدر لبيت وجدته منسوباً إلىٰ الثقفي. انظر الوساطه بين المتنبي وخصومه لأبي الحسن الجرجاني (ص٢٩٩).
(٢) انظر: المعتمد (٢/٧٥).




ولأن التصديق والتكذيب عبارةٌ عن الإخبار بكونه صدقاً أو كذباً، فنكون قد عرفنا الخبر بالخبر.

وأما الثالث: فعند أبي الحسين وجود الشيء عين ذاته[1]، فالإخبار عنه بالوجود لا يفيد إضافة شيء إلىٰ غيره.

فإن قلت: هو لم يقل إلىٰ غيره، وأيضاً فقولنا: (السواد موجود) معناه المسمىٰ بهذا مسمىٰ بذاك، قلت: الإضافة مُشعرةٌ بالتغاير ولولا ذلك لدخل المفرد في الحد.

وعن الثاني: ليس موضع الإلزام التسمية، فإنَّ من عرف ماهية المثلث قد يشك في أنَّه موجود، فموضع الإلزام ها هنا.

الثاني: أنَّ هذا الحد يدخل فيه النعت، فإنَّه منسوب إلىٰ المنعوت، والفرق بينهما معلومٌ ضرورة.

فإن قلت: أردت نسبة يتم بها الكلام، قلت: إن عنيت بالتمام إفادة الكلام لمفهومه فالنعت كذلك، وإن عنيت إفادته لتمام الخبر لزم الدور، وإن أردت غيره فبيِّن.

---

(١) ولهذا القول أثر في مسألة الصفات عند المتكلمين ومن ذلك قولهم هل الوجود هو عين الذات أو غير الذات، فنجد أن أبا الحسن الأشعري يثبت لله تعالىٰ صفة الوجود ويرىٰ أنه عين الذات، بناءً علىٰ نفي الأحوال ـ ونلاحظ في قوله هذا تأثره بآراء المعتزلة ـ وخالفه في ذلك بعض متأخري الأشاعرة فرأوا أن صفة الوجود ليست عين الذات بل هي صفة نفسية ملازمة للذات، ومذهب أهل الحق أن الله تعالىٰ موجود وله ذات لا تشبه ذوات المخلوقين وصفات لا تشبه صفاتهم وما أثبته الله تعالىٰ لنفسه وأثبته له رسوله ﷺ نثبته ولا ننفيه ولكن من غير تشبيه ولا تمثيل ولا تعطيل، والقول في صفات الله تعالىٰ كالقول في ذاته. انظر: أبكار الأفكار (١/٢٦٠)، شرح الصاوي علىٰ جوهرة التوحيد (ص١٤٣)، مجموع فتاوىٰ شيخ الإسلام ابن تيمية (٣/٢٥).




الثالث: قولك: (نفياً) معناه إخبارٌ عن عدم وإثباتاً عن وجود، فيكون تعريفاً للخبر بالخبر.

واعترضوا على الحد الأول: بأنَّ كلمة (أو) للترديد، وقد ذكرناه في ماهية حكم الله، وبأنَّ كلام الله لا يدخله الكذب وهذا غير وارد، وبأنَّ قولنا: (محمد ومسيلمة صادقان) خبرٌ وليس صدقاً ولا كذباً، قلنا: هذان خبران أحدهما صدقٌ والآخر كذبٌ، أو خبرٌ واحدٌ لكنَّه كذبٌ، فإنَّه يقتضي إضافة الصدق إليهما.

وإذا بطلت هذه التعريفات فالحق ما ذكرناه؛ لأن كل أحدٍ يَعلمُ أنَّه موجودٌ ضرورةً، فلو كان مطلق الخبر كسبياً لما كان هذا الخبر الخاص ضرورياً.

ولأن كل أحدٍ يعلم ـ بالضرورة ـ الموضع الذي يحسُنُ فيه الخبر ويميز بينه وبين الذي يحسُنُ منه الأمر.

فإن قلت: الخبر من أنواع الألفاظ، فكيف جعلته بديهياً؟

قلت: إن كان المراد بالخبر حكم الذهن بأمرٍ لأمرٍ أو نفيه عنه، فلا شك أنَّ تصوره جملة بديهي، وإن كان المراد منه اللفظ الدال على هذه الماهية فكذلك؛ لأن مطلق اللفظ الدال على المعنى البديهي بديهي.

❁ المسألة الثانية:

قيل: إنَّ هذه الصيغة لا تكون خبراً إلا بالإرادة كلفظ الأمر، والدليل والجواب واحدٌ في الموضعين وقد ذُكِرَ ثَمَّ.

ولأنه لا معنى لكونه خبراً إلا أنَّ المتكلم قَصَدَ به تعريف الغير وهذا يجيء

ثَمَّ، ولم يذكره الشيخ.

قال الشيخ: فزعم أبو علي وأبو هاشم أن الخبرية صفةٌ معللةٌ بالإرادة، يعني زعماً لهذه الأدلة كما ذكراه في الأمر(١).

❁ المسألة الثالثة:

قول القائل (العالم محدث) مدلوله الحكم بالحدوث لا نفس الحدوث(٢)، ثم هذا الحكم ليس من قبيل الاعتقادات، فإنَّ الإنسان قد يخبر عما لا يعتقد ويصح ممن لا يعلم ثبوت المخبر عنه ولا من قبيل الإرادات، فإنَّه يصح الإخبار عن الواجب والممتنع مع عدم تعلق الإرادة به، وإنما هو أمرٌ مغاير لهما(٣)، وهو كلام النفس الذي لم يقل به أحدٌ غير أصحابنا.

❁ المسألة الرابعة:

لا واسطة بين كون الخبر صدقاً أو كذباً عند الأكثرين(٤) خلافاً للجاحظ(٥).

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٢٧٨٧/٦)، التحصيل (٩٣/٢)، نهاية الوصول (٢٧٠٦/٧).

(٢) نازع القرافي في هذه المسألة ورأى أن قول الرازي صحيح في حالة أن اللفظ كان نفس مدلوله أو غير مدوله لكن دلالته عليه قطعية، فلا ينفك المدلول عن وجود الدليل، أما إذا كان اللفظ غير مدلوله وكانت الدلالة ظنية كوقوع الحدوث للعالم فيجوز أن يوجد الدليل بدون مدلوله، والحق أن كلام الرازي صحيح ولكن وقع إشكال في فهم عبارته كما أفاد ذلك الزركشي، وتقريرها: بأن مدلول الخبر الحكم بالنسبة وهذا لا يلزم منه ثبوتها في الخارج، فإذا قيل: زيد قائم فليس مدلوله نفس ثبوت القيام لزيد في الخارج وإلا لم يصح أن يوصف شيء من الأخبار بأنه كذب، وإنما يفيد أنك حكمت بقيام زيد وأخبرت عنه ثم إن طابق ذلك الواقع فيستدل به على الوجود الخارجي وإلا فلا. انظر: نفائس الأصول (٢٨٠١/٦)، الحاصل (٧٣٤/٢)، تشنيف المسامع (٩٣٥/٢).

(٣) انظر: نفائس الأصول (٢٨٠١/٦)، الحاصل (٧٣٤/٢)، التحصيل (٩٣/٢)، البحر المحيط (٨٤/٦).

(٤) انظر: بيان المختصر (٦٣١/١)، التمهيد (١١/٣)، أصول الفقه لابن مفلح (٤٦٦/٢).

(٥) انظر: المعتمد (٧٥/٢).




واحتج بقوله تعالىٰ: ﴿أَفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِۦ جِنَّةٌ﴾ [سبأ: ٨] والمجعول في مقابلة الكذب لا يكون كذباً، وليس صدقاً عندهم فثبتت الواسطة.

ولأن من قال: (زيدٌ في الدار) عن ظن ثم ظهر خلافه لم يقل أحدٌ أنه كذب.

ولأن أكثر عمومات الكتاب مقيدةٌ أو مخصصة، ولو كان الخبر غير المطابقِ كذباً لتطرق إلىٰ كلام الشارع.

وحجة الأكثرين: اتفاق الأمة علىٰ تكذيب أهل الكتاب في كفرياتهم مع أن فيهم من لم نعلم فسادها.

ويمكن الجواب: بأنَّ أدلة الإسلام لما كانت جليةً صار حالهم حال المخبر مع علمه بالفساد.

واعلم أنَّه إنْ أريد بالكذب الخبر الذي لا يطابق كيف كان وبالصدق المطابق فلا واسطة، وإنْ أريد به مع العلم بالمطابقة أو عدمها فلا شك في ثبوت الواسطة، وهو الذي لا يَعلمُ قائله أنه مطابقٌ أو لا، فكان النزاع لفظياً، وإذا عرفت هذا فالخبر إما مقطوعٌ أو مظنون وفيه الجواب.



الباب الأول
في المقطوع بصدقه

وله طريقان:

۞ الأولى: التواتر:

وهو في الاصطلاح: (عبارةٌ عن خبر قومٍ يحصل العلم بقولهم)[1]، وفي اللغة: عن خبر بعد خبر بينهما فترة، كما قال تعالىٰ: ﴿ثُمَّ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا تَتۡرَاۖ﴾ [المؤمنون: ٤٤]، والشيخ جعله في اللغة مأخوذٌ من هذه الآية.

وفيه مسائل:

۞ المسألة الأولى:

أكثر العقلاء علىٰ أنه يفيد العلم[2]، وقالت السمنية: لا يفيد سوىٰ الظن القوي، ومنهم من سلَّمه في الإخبار عن الأمور الموجودة في زماننا دون الموجودة في القرون الخالية.

لنا: نجد أنفسنا جازمةً جزمها بالأمور المشاهدة فالمنكر لذلك لا يستحق الجواب.

قال: نحن نسلم حصول الظن الذي لا يكاد يتميز عن اليقين عند الأكثر،

(١) انظر: الحدود للباجي (ص١١٦)، الإحكام للآمدي (٢/١٤).
(٢) انظر: كشف الأسرار (٢/٣٦٢)، شرح تنقيح الفصول (ص٣٥٠)، المنخول (ص٣٢٣).




ولكنه ليس يقيناً تاماً، لوجهين:

الأول: أنَّا نجد الجزم بكون الواحد نصف الاثنين أقوىٰ من وجود جالينوس، وقيام التفاوت يدل علىٰ تطرق احتمال النقيض إلىٰ الأضعف.

الثاني: أنَّ هذا الجزم لا يزيد علىٰ جزمي بأنَّ ولدي الذي أراه الساعة هو الذي رأيته أمس مع تطرق الاحتمال إليه بأنَّ القادر المختار خلق شخصاً مثله في الصورة من كل الوجوه، أو أنَّ الأشكال الفلكية اقتضت وجوده عند منكري القادر المختار، فأولىٰ أن يتطرق إلىٰ هذا احتمال النقيض.

ولا يقال: لو جوزنا وجود مثل تلك الصورة أدىٰ إلىٰ التشكيك في المشاهدات، ولا أنه قام برهانٌ قاطعٌ علىٰ أنَّه تعالىٰ لا يُوجد ذلك لما فيه من التلبيس وهو علىٰ الله محال؛ لأنَّا نقول: الأول ممنوع فإنَّ المُشاهد هو الذي أراه الآن أما أنَّ هذا هو الذي رأيته بالأمس فليس من الأمور المشاهدة فلا يكون شكاً في المشاهدات.

وأما الثاني: فلو كان الجزم بناءً علىٰ هذا البرهان لما حصل الجزم للعوام الذين لا يعرفون هذا البرهان، والجواب عن هذه التشكيكات جواب منكري المحسوسات.

❁ **المسألة الثانية:**

حصول هذه العلم يقع ضرورة لا نظراً عند الأكثرين[١] خلافاً لأبي الحسين والكعبي من المعتزلة وإمام الحرمين والغزالي منَّا[٢]، وأما المرتضىٰ

---

(١) انظر: أصول السرخسي (١/٢٩١)، نفائس الأصول (٦/٢٨١٥)، التحصيل (٢/٩٧).

(٢) انظر: البرهان (١/٢٢١)، المنخول (ص٣٢٤)، المعتمد (٢/٨١).




من الشيعة فتوقف[1].

لنا: أنَّه حاصلٌ لمن ليس أهلاً للنظر كالصبيان والبله، فإن قلت: لا أسلم أنَّهم ليسوا من أهل النظر في ذلك، فإنَّ النظر فيه ليس مبنياً إلا على العلم بأحوال المخبرين وهذا حاصلٌ لهم، وعقول العوام والمراهقين فيها علوم كثيرة يستنسخون من تركيبها علوماً أخر وإن كانوا لا يهتدون إلى التعبير عنها.

سلمنا دلالة ما ذكرت ولكن كل اعتقاد توقف وجوده على ترتيب اعتقادات أخر فهو نظري، والعلم بالمتواتر هذا سبيله، فإنَّا لا نعلم ما أخبر به أهل التواتر إلا بعد علمنا بأنَّه لا غرض لهم في الكذب ولا لشيء في المخبر عنه، فينتج من هذا أنَّه غير كذب، فيكون صدقاً إذ لا واسطة.

الثاني: لو كان ضرورياً لعلمنا بالضرورة كونه كذلك، فإنَّ الضروريات يشترك فيها سائر العقلاء.

وقال البلخي: لو عُلِمَ الغائب عن الحس ضرورةً لعُلِمَ المحسوس نظراً، وهذا فاسدٌ.

وأما قوله: إنَّ هذا الاستدلال حاصلٌ لكل أحد، فسنبين إن شاء الله تعالى عند ذكر دليل أبي الحسين أنَّ هذا غامضٌ جداً، وبه يحصل الجواب عن المعارضة الأولى.

وأما الثانية: فإن قلت: إنَّ العقلاء يشتركون في العلم بأصل الضروري فمسلمٌ، وإن قلت: وصِفَتِهِ فممنوعٌ، وكونه ضرورياً كيفيةٌ له، ويجوز أن يُعلم

(١) واختار ذلك الآمدي. انظر: الإحكام (٢/١٨).

الشيء دون كيفيته، وبه فارق أصل العلوم الضرورية، وبهذا يُفهم مراد الشيخ.

وأما أبو الحسين فاستدل على صدقه نظراً بمقدمات إن صحت فشيءٌ منها لا يفيد اليقين أصلاً، فلزمه أحد محذورين: إما تجويز الكذب على أهل التواتر، وهو نقيض معتقده، أو دعوى الضرورة في مقدمات هي أخفى من الظنون.

ومن البيِّن لكل عاقل أنَّ العلم بوجود محمدٍ ﷺ وملته أظهر من العلم بصحة دليله ورجحانه على ما يُعارضه، فكيف يقال أنَّ هذا الاستدلال سهلٌ وأنَّه حاصلٌ للصبيان والبله، وكيف يحصل العلم بمدلول هذا الدليل قبل تصحيح مقدماته بالبراهين القاطعة.

ولنذكر دليله مقتصرين عليه دون الإطناب في مناقشته، فلا يخفى كونه غير مفيد لليقين، والشيخ قد طوَّل في مناقشته مع ظهور فساده، فإنَّ مداره على تقسيمات غير محصورةٍ وعلى التحسين والتقبيح، وعلى دعوى الضرورة مما لا يشك أحدٌ أنَّه ليس ضرورياً، ثم على بعض التقادير يدعي أنَّ الفعل لا بد أن يكون لمرجحٍ ومتى كان كذلك لزم الجبر كما مرَّ في غير موضعٍ، وهو لا يقول به، وإنما أطنب الشيخ في الاعتراض عليه ليبين تناقضه، وليس شيءٌ منها إلا وقد مرَّ الجواب عنه غير مرةٍ، فلهذا لم أذكره.

قال أبو الحسين: (لو كان كذباً لكانوا إما مجبرين لا مع العلم بكونه كذباً، أو مع العلم، والأول باطلٌ؛ لأنه لا يمكن إلا عند اشتباه المخبر عنه بغيره، ومن شرط خبر التواتر أن يكون عن أمرٍ محسوس، والاشتباه فيه محال، وإن كان الخبر معنعناً فلا بد أن تكون الوسائط على شرط خبر التواتر وإخبار من أخبر أنهم كذلك، أو يشتهر فيما بين العامة والخاصة ولا يظهر كذبه، فيستدل بذلك على كونه صدقاً.




وأما الثاني: فباطلٌ لأنه محال أن يقصدوا الكذب لا لغرضٍ ومرجح، فإنَّ الكاذب لا بد له من مرجح، ولأن كونه كذباً صارفٌ قويٌ عن الإقدام عليه، فيستحيل أن يكون إلا لداعٍ أقوىٰ منه، ومحالٌ أن يقصدوا الكذب لغرضٍ، فإنَّه إما نفس كونه كذباً وهذه جهة صرف فلا تكون جهة ترجيح، أو لغير ذلك.

وهو إما غرضٌ ديني وهو محالٌ، فإنَّ الكذب صارفٌ ديني فلا يكون داعياً، أو غرضٌ دنيوي من أجل دنيا ينالها، أو لأن يُسمع الناس شيئاً غريباً وإن كان لا أصل له، وكلاهما باطلٌ، فإنَّ الكثير من الناس لا يرىٰ ذلك وإن احتاج إليه، وإما لأجل الرهبة وتلك لا تكون إلا من السلطان، لكنه لا يقدر علىٰ جمع الجمع العظيم كأهل بغداد علىٰ الكذب، ولأنهم لا يمتنعون عن التحدث بما نهاهم عنه كما نراه في الواقع، ولأن في غالب الأمر لا غرض له في إجبارهم علىٰ الكذب، ولا يجوز أن يكون البعض لغرضٍ من هذه الأغراض والبعض لغرضٍ آخر؛ لأن الكلام في جمعٍ عظيمٍ أبعاضه جماعات عظيمة يستحيل تساوي أحوالها في هذه الدواعي)[1].

قلت: فانظر إلىٰ هذا الكلام ما أرداه، فإنَّه إذا ادعىٰ أنَّ مِنْ شرط خبر التواتر أن يكون كل بعضٍ منها كذلك لزم أن يكون بعض البعض كذلك وتسلسل، أو ينتهي إلىٰ بعضٍ ليس كذلك، فإن لم يكن شرطاً بطلت دعواه، ونحن وإن تركنا مناقشته في دليله لظهور فساده وقبوله لكثير من التشكيكات التي لا يخفىٰ إيرادها علىٰ متأمل، فلا بد من معارضته ليعلم أنَّ من فتح باب المناظرة في الضروريات انجر به الأمر إلىٰ خفاء إن التزم الجواب وإن لم يلتزم فلا يتم مراده، وهكذا شأن من يطلب بيان الواضحات.

(١) المعتمد (٢/٨٦ ـ ٨٨).




وأما نحن فلا يلزمنا الجواب فإنَّ التشكيك في الضروريات لا يستحق جواباً.

وكيف يصح في الأذهان شيءٌ ❊ إذا احتاج النهار إلىٰ دليل[1]

وذلك من وجوه:

❊ **الأول**: أنَّ حصول العلم بصدقهم ليس ضرورياً كعين ما ذكرتم ولا نظرياً كعين ما ذكرنا.

❊ **الثاني**: أنَّ كون التواتر مفيداً للعلم يتوقف علىٰ عدم تطرق اللبس إلىٰ الحس، وفيه من التشكيكات ما لا يحصىٰ.

❊ **الثالث**: ـ وهو أحسنها ـ أن حصول العلم عقيب هذا الخبر إنْ لم يكن واجباً لا يمكن القطع بكونه مفيداً للعلم، وإن كان واجباً فالموجب له إما قول كل واحد واحد وهو باطلٌ؛ لأن قول الواحد لا يفيد العلم، ولأن عند وجودها دفعة يلزم اجتماع المؤثرات علىٰ أثرٍ واحدٍ، وعند تعاقبها يلزم خلو المتأخر عن التأثير، أو اجتماع المثلين إن أثَّر والكل محالٌ.

وإن كان الموجب قول المجموع، فباطلٌ لوجوه:

أحدها: إن لم يحصل عند اجتماعها حالة زائدة علىٰ حال الانفراد لم يحصل العلم، وإن حصل فالمقتضي لحصوله إما قول كل واحد واحد فيعود المحذور الأول، أو قول المجموع فيعود هذا التقسيم، أو أمرٌ آخر فيلزم التسلسل.

---

(١) هذا البيت لأبي الطيب المتنبي وفي ديوانه: ❊وليس يصح في الأفهام شيء❊. انظر ديوان المتنبي (ص٣٤٣).




وثانيها: أنَّ الموجب له أمرٌ ثبوتي، فإنه نقيض أن لا موجبية، والصفة الواحدة لا تقوم بأشياء.

وثالثها: أنَّ التواتر في الأكثر لا يكون إلا بقولٍ بعد قول، فيستحيل أن يكون المؤثر هو المجموع إذ لا وجود له، فإنَّه عندما يوجد الثاني ينعدم الأول، فيستحيل المعدوم أن يؤثر في غيره.

ورابعها: ـ وهو المشهور ـ أنَّ كل واحد من الزنج لما لم يكن متصفاً بالبياض لم يكن المجموع متصفاً به.

* **الوجه الرابع من المعارضات:** أنَّ المستلزم لحصول العلم إما آحاد الحروف أو مجموعها ولا يخفىٰ تقريره ولا يقال الموجب هو الحرف الأخير بشرط وجود سائر الحروف قبله، أو بشرط أن يكون مسبوقاً بها؛ لأنَّا نقول: الشرط لا بد من وجوده عند وجود المشروط، وأما المسبوقية فليست صفة ثبوتية، وإلا كانت حادثة، فتكون مسبوقيتها بالغير صفةً أيضاً ويلزم التسلسل، والعدمي لا يكون جزء علة ولا شرط علة، وأما الاعتراض علىٰ الأمور الماضية فقد وقع التواتر في أمورٍ باطلةٍ، فإنَّ اليهود والنصارىٰ والمجوس والمانوية مع كثرتهم وتفرقهم في الشرق والغرب يُخبرون عن أمورٍ هي باطلةٌ عند المسلمين قطعاً، وذلك يقدح في التواتر إن كانوا صادقين أو كاذبين.

فإن قلت: إنَّ تواتر اليهود انقطع في زمن (بُختُ نَصَّر) والنصارىٰ والمجوس والمانوية كانوا قليلين في الابتداء، ولا بد في التواتر من استواء الطرفين والوسط، قلت: هذه الواسطة لا يكفي في ثبوتها العقل فلا بد من النقل من واحدٍ معصومٍ، وذلك مفقود في زمننا، أو جمعٌ علىٰ الصفة المشروطة

يخبرون معنعناً عن أمثاله.

وأنت إذا أنصفت لا تجد شيئاً من أخبار التواتر بهذه الصفة لا سيما أهل النحو والعربية، فإنَّه لا خبر عندهم من هذه الشرائط وإنصافها، ولا الفرق يدَّعون في تواترهم كذلك فليس بصدقٍ.

فإن قلت: لو كان كذباً لاشتهر فإنَّ ما ظهر بعد خفاءٍ لا بد أن يشتهر وقت حدوثه، قلت: هذه طريقة ضعيفةٌ فكم من المقالات ما لا يشتهر، ثم كل فرقةٍ من هذه الفرق يقولون في تواترهم ذلك.

وأما الذي يقال من أمر (بُخْت نَصَّر) فمحالٌ أن ينتهي القتل في الطائفة العظيمة المتفرقة في الشرق والغرب إلىٰ حدٍ لا يبقىٰ منهم عدد التواتر.

وأما النصارىٰ فلو لم يكونوا بالغين حد التواتر لم يكن شرعهم حجة إلىٰ ظهور الإسلام، وذا باطلٌ باتفاق المسلمين.

هذا آخر الاعتراض ولا شك أن البحث في الواضحات يزيدها إشكالاً، فإنَّه ما من ضروري إلا ويمكن التشكيك فيه عند البحث والتزام الجواب عنه.

❁ المسألة الثالثة:

لا يعتبر في خبر التواتر إلا كونه محصلاً للعلم، نعم بعد حصول هذا العلم يصح أن يقال لو لم يكونوا بصفة كذا لم يحصل العلم، ومعلومٌ أنه لا يحصل العلم إلا إذا لم يكن حاصلاً، وإلا لزم تحصيل الحاصل أو مثله أو تقوية العلم الضروري والكل محال، ولا يحصل العلم بالمخبر عنه إلا إذا كان أمراً محسوساً،




ولهذا لم يحصل العلم لليهود بنبوة محمدٍ ﷺ مع إخبار المسلمين وكثرتهم[1].

وقال المرتضىٰ: من شرطه أنْ لا يكون السامع معتقداً نقيضه لشبهةٍ، وإنما شَرَطَ ذلك؛ لأن عنده النصُّ علىٰ إمامة عليٍ متواترٌ، ولم يحصل العلم بها لبعض السامعين؛ لاعتقاده نفي النصِّ لشبهة.

واحتُجَّ: بأنه إذا كان حصوله ناجزاً بالعادة جاز أن يختلف الحال بين وجود هذا الشرط وعدمه.

فإن قلت: فمن قال: لم أعلم وجود مكة لشبهة صدِّقوه، قلنا: لا داعي لعاقلٍ ولا شبهة في سبق هذا الاعتقاد.

وأما العدد فالحق أنَّه غير مقدَّرٍ، فإنَّه لا عدد إلا ويجوز في العقل إقدامهم علىٰ الكذب، ولا يتميز الناقص عنهم أو الزائد بواحد.

ومنهم من قال: سبعون بعدد ما اختارهم موسىٰ.

وقيل: اثنا عشر بعدد النقباء.

وقال أبو الهذيل: عشرون؛ لأنه تعالىٰ إنما ذكرهم في الجهاد لكونهم إذا أخبروا حصل العلم.

وقيل: أربعون؛ لأنه نزل فيهم ﴿حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ٦٤] وقيل: عدد أهل بدر ثلاثمائة وبضع عشرة.

وقيل: بعدد أهل بيعة الرضوان.

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٢٨٣٣/٦)، الإحكام (٢٣/٢)، نهاية الوصول (٢٧٣٤/٧).

وكل ذلك باطلٌ، فلا يعتبر إلا حصول العلم فمن لم يحصل له الحجةُ عنه زائلة.

فإن قلت: إذا لم يكن له ضابطٌ فربما ينكر حصول العلم فيما يستدل عليه، قلت: باب المكابرة لا ينسد، وقال القاضي: لا يحصل العلم بقول أربعة وأتوقف في الخمسة.

واستدل: بأنَّه لو حصل بقول أربعة صادقين يحصل بقول كل أربعة مثلهم صادقين؛ لأن حكم الشيء حكم مثله، وإلا جاز أن تخبرنا قافلة الحاج بوجود مكة فنعرفها ثم لا نعرف المدينة عندما يخبرون عنها، ولا يحصل بقول كل أربعة صادقين، وإلا لما احتيج إلىٰ التزكية عندما يشهدون بالزنا، فإنَّهم إنْ كانوا صادقين وجب حصول العلم بقولهم، فإنْ لم يحصل قُطِع بكونهم كاذبين، فلا حاجة إلىٰ التزكية، فوجب أنْ لا نُقيم الحد لكنَّه باطلٌ، فإنَّهم أجمعوا علىٰ إقامته وإنْ لم يضطر القاضي إلىٰ صدقهم.

فإن قيل: حصول العلم عندكم من فعل الله فيجوز أن يحصل عند أربعة دون أربعة فلا يجري علىٰ طريقة واحدة، وإن جرىٰ في الجماعات العظيمة عادةً.

سلمنا ذلك فلِمَ لا يلزم في الشهادة؟ إذ جاز أن يتخلف عند لفظ الخبر دون لفظ الشهادة، وإن كانت خبراً في المعنىٰ.

سلمنا عدم التفاوت ولكنَّ اجتماع الشهود عند مشاهدة الفعل في الساعة الواحدة يوجب تهمة الكذب، والرواة لا يُشترط اجتماعهم.

سلمنا دلالة ما ذكرت لكنَّه قائمٌ في الخمسة، فلا وجه للتوقف.

سلمنا ذلك ولكن يلزمكم أن تقطعوا بأنَّ عدد أهل القسامة لا يفيد العلم.

والجواب عن الأسئلة الثلاثة:

الأول: أنْ لا جواب عنها، وأما قول الخمسة فغير لازم؛ لأنه إذا لم يحصل العلم بقول أربعة لزم القطع بكذب واحد، وذلك مسقطٌ للحجة بخلاف الخمسة، وهذا الجواب يقتضي القطع بكذب واحد من الخمسة، وأنَّ قول الخمسة لا يفيد، وإن أفاد فلا يلزم في كل خمسة.

وأما أهل القسامة فكل واحدٍ يُخبرُ عن غير ما يُخبرُ الآخر، ولا بد أن يكون فيهم صادقٌ في شيء.

واعلم أنَّ وراء هذا أمورٌ اعتبرها قومٌ وليست معتبرة:

الأول: أن لا يحصرهم عددٌ ولا يحويهم بلدٌ وهذا باطلٌ، فإنَّ أهل الجامع لو أخبرونا بسقوط المؤذن عن المنارة حصل العلم.

الثاني: اعتبره اليهود وهو أن لا يكونوا على دينٍ واحدٍ وهو باطلٌ، فإنَّه إن حصلت التهمة فلا فرق وكذا إن لم تحصل.

الثالث: أن لا يكونوا من بلدٍ واحدٍ ولا نسبٍ واحدٍ.

الرابع: قال ابن الراوندي: لا بد أن يكون فيهم معصوم لئلا يتفقوا على الكذب، وحينئذٍ يكون المفيد قوله لا قولهم.

❀ المسألة الرابعة:

أخبار الآحاد إذا اشتركت في معنى واحد صار ذلك المعنى مروياً بالتواتر عند وجود شرائط التواتر كشجاعة عليٍ وسخاء حاتمٍ؛ لأن الراوي للجزئي

بالمطابقة راوٍ للكلي بالتضمن. ولأنه لا بد أن يكون فيهم واحدٌ صادقٌ وهو المطلوب، والأول أقوىٰ؛ لأنه لا يثبت السخاء بمرةٍ واحدةٍ، نعم هذا دليلٌ علىٰ الصدق لا بطريق التواتر[1].



۞ الطريق الثاني: للخبر المقطوع بصدقه غير التواتر:

ومنها صحيح وهو ما إذا علمنا وجود المخبر عنه ضرورة، قلت: إن كان الصدق هو القول المطابق أو استدلالاً، أو أخبر من يُقطع بصدقه وهو الله تعالىٰ ورسوله ومجموع الأمة، أو الجمع العظيم إذا أخبر كل واحدٍ منهم بشيء غير ما أخبر به الآخر، فلا بد أن يكون أحدها صدقاً لا سيما إذا أخبروا عن صفات قلوبهم كالشهوة والنفرة، أما خبر الله تعالىٰ فصدقٌ باتفاق أرباب الملل.

واختلفوا في علته فذكر الغزالي طريقين:

ـ أقواهما عنده ـ إخبار الرسول ﷺ عن امتناع الكذب عليه تعالىٰ.

الثاني: استحالة الكذب في كلام النفس علىٰ من يستحيل عليه الجهل، إذ الخبر يقوم بالنفس علىٰ وِفقِ العلم[2].

ولقائل أن يقول: صدق الرسول مستفادٌ من تصديق الله إياه بالمعجزة، ولا يدل التصديق علىٰ صدقه إلا إذا ثبت صدق مصدقه، هذا دورٌ.

---

(١) انظر: قواطع الأدلة (١/٣٣١)، التحصيل (٢/١٠٥)، نهاية الوصول (٧/٢٧٥٢).

(٢) انظر: المستصفىٰ (ص١٢٢).




فإن قلت: الإنشاءات ثبوت مدلولها لا يتوقف على صدق المنشئ، فقوله تعالى: (هذا رسولي) بمنزلة قوله (زيدٌ وكيلي)، قلت: هب أنَّه إنشاء ولكنَّ تأثير الإنشاء إنما هو في الأمور الوضعية، وكون الرسول صادقاً في كلِّ ما يُخبر أمرٌ حقيقي، فلا يؤثر فيه، فلا بد من صدق مصدقه، قلت: المعجز دال بنفسه ضرورةً وإنما هو ينزَّل منْزلة تصديق النبي، فلا تكون دلالته متوقفةً على صدق مصدقه، فإنَّها ليست قولاً.

قال الشيخ: وأما الوجه الثاني فمغالطة؛ لأن الكلام في هذه الأصوات المسموعة.

قلت: والعجب منه كيف يقول هذا ويقول المعجزة إنما تدل على صدق الرسول إذا ثبت صدق مصدقه مع أنَّ المعجزة ليست من الأصوات المسموعة(١).

قال الشيخ: ثم نقول: ما الدليل على أنَّ من يستحيل عليه الجهل يستحيل عليه الكذب في كلام النفس؟ فإنَّ هذا ليس من الأمور البديهية.

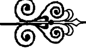
قلت: وإن لم يكن بديهياً فهو ضروري وقد ذكر الدليل عليه، فإنَّ من لم يفعل لا يُحدث نفسه بأنَّه فعل إلا عند الجهل.

وأما المعتزلة فظنوا أنَّ تقريره سهلٌ على أصلهم، فقالوا: هذا قبيح وهو عليه محال.

فنقول: لا بد من تفسير معنى الكذب أولاً قبل الحكم عليه بالقبح، فإنْ

---

(١) ومثل هذه الإشكالات إنما ترد بسبب القواعد التي وضعها المناطقة واستخدمها العلماء في العقائد وليس لها دليل من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ لذلك حصل التناقض والله المستعان.

أردتم به أنَّه الخبر الذي لا يطابق مخبره في الظاهر ويطابقه على تقدير إضمارٍ أو حذف ، فلا يمكن الحكم بقبحه وامتناعه عليه تعالى ، فإنَّ أكثر عمومات الكتاب كذلك حتى البسملة والحمدلة فيهما إضمارٌ مقدمٌ أو مؤخرٌ ، ولا يستقيم أيضاً على أصلهم مع اتفاقهم على حسن المعاريض ولا معنى لها إلا هذا ، وإن أردتم أنَّه لا يُطابقُ مخبره في الظاهر ولا يمكن أن يُضمر فيه ما عنده يصير مطابقاً فمسلمٌ ، ولكنَّ هذا محالُ الوجود ، فإنَّه لا كذب إلا وهو صدقٌ على تقدير الإضمار.

فإن قلت: لا يكون المراد غير ظواهرها وإلا كان تلبيساً ، ولأنَّا لو جوَّزنا ذلك لم يبق في كلام الله فائدة.

قلت: إن عنيت بالأول أنَّه فَعَلَ فِعْلاً لا يحتمل غير التلبيس فغير لازمٍ ، فإنَّه لما قرَّرَ في عقول المكلفين جواز إيراد المقيد من المطلق لم يلزم ذلك لا سيما وقد أكَّده بوقوعه في كثير من الآيات ، فالذنب للمكلف حيث قطع لا في موضع القطع.

وأما الثاني: فلِمَ قلت إنَّه لا غرض إلا فهم ظواهرها؟

وهذا باطلٌ بإنزال المتشابهات في القرآن.

فإن قلت: مشروطٌ بقيام الدليل على عدم إرادة الظاهر.

قلت: مُسلَّمٌ ولكن علم المكلف بذاك الدليل غير شرطٍ ، فلا ظاهر نسمعه إلا ويجوز أن يكون عليه دليل يمنع من حمله على ظاهره.

وإذا ثبت ضعف هذه الطرق ، فالذي يعول عليه أنَّ الصادق أكمل من الكاذب ضرورة ، فلو جاز عليه تعالى لكنَّا حال صدقنا أكمل منه وهو محال.

قلت: وهذا ضعيفٌ فإنَّ الصدق في بعض المواضع قد يكون نقصاً فيما إذا أخبر عن نبيٍ أنَّه ها هنا لمن يريد قتله، وقد يكون الكذب أكمل في الحروب وغيرها، وإنْ كان هذا أكمل فإنما هو في الشاهد بالنسبة إلينا.

أما القادر المختار فلِمَ قلت أنه في حقه أكمل؟ فالحق ما ذكره الغزالي، وما أورده عليه فقد أجيب عنه.

وأما خبر الرسول ﷺ، فقال الغزالي: (دليل صدقه ظهور المعجز، ويستحيل ظهوره على يد الكاذب وإلا عجز الله عن تصديق رسوله)[1].

قلت: وهذا التقرير ترد عليه إشكالات، والأصوليون قالوا: المعجز يدل على صدق الرسول ضرورةً إذا ظهرت عقيب ادعائه الصدق في الرسالة أو غيرها كتظليل الجبل لقوم موسى مرة بعد أخرى ورفعه عند إيمانهم.

والإشكالات الواردة على ما قرره الغزالي أن يقال: وكذا يلزم مما ذكرت عجزه تعالى عن إظهارها على يد الكاذب، فلِمَ كان ما ذكرت أولى بالنفي؟.

وأيضاً فعند إظهاره على يد الكاذب إن كان قادراً على تصديق رسوله، بطل ما ذكرت، وإن لم يقدر لم يكن عاجزاً، إذ العجز إنما يصح عما يكون مقدوراً، ولهذا لا يوصف بالعجز عن خلق نفسه.

وأيضاً فإذا الاقتدار على تصديق الرسول بالمعجز فرعٌ لاستحالة إظهارها على يد الكاذب، فكيف يستدل بالفرع على ثبوت الأصل.

وأيضاً فقلب العصا حيةً مقدورٌ لله تعالى في سائر الأوقات، فيستحيل أن

---

(١) المستصفى (ص١١٢).




يصير ممتنعاً بقول الكاذب: (أنا رسول).

سلمنا ذلك فلِمَ قلت إنَّ الرسول ادعىٰ الصدق في جميع ما يُخبر به ثم يعقبه ظهور المعجز؟ وكيف وقد جوَّز بعضهم الكبائر علىٰ الأنبياء واتفقوا علىٰ جواز السهو والنسيان.

قلت: لم يتفقوا ومنْ جوَّزه فما جوَّزه في كل شيء، ومنهم من عمَّمَ كما مرَّ مفصَّلاً في الأفعال.

أما خبر جميع الأمة أو الجمع العظيم فقد مرَّ دليله، فإن قلت: ما لا يقطع إذا حفَّته القرائن لم تذكره، قلت: ذهب الغزالي وإمام الحرمين والنظام أنَّها تفيد اليقين[1] وهو الحق، قلت: والصواب أن يقال: أنَّها قد تفيد اليقين وهو المراد، فإنَّ من استقرأ العادات عرف أنْ لا مستند لليقين في الأخبار إلا القرائن.

وحجة الباقين:

أنَّ القرائن التي يذكرونها من البكاء والصراخ وإحضار الجنازة وغير ذلك عند الإخبار بموت شخصٍ قد تنكشف عن الباطل بكونه مغمىً عليه أو فعله حيلةً، واليقين لا يُتصور خلاف.

ولأن القرائن لو كانت هي المفيدة لما أفاد خبر التواتر بدونها.

ولأنها لو أفادت في خبرٍ واحدٍ لأفادته في كل خبر واحد، كما أنَّ التواتر كذلك.

والجواب عن الأول: نحن لا ندعي القطع في جميع القرائن ولا نسلم عند

(١) انظر: البرهان (٢١٩/١)، المستصفىٰ (ص١٠٨)، المعتمد (٩٣/٢).

حصول اليقين بخلفٍ.

وعن الثاني: نحن لا ندعي الحصر فيها.

سلمنا ذلك فلِمَ قلت: بانفكاك خبر التواتر عنها؟، فإنَّ من القرائن أن يُعلم أن ما جمعهم رغبة ولا رهبة.

وعن الثالث: لِمَ قلت إنَّه لا يحصل في كل خبرٍ عند مجموع قرائن يحصل العلم؟.

سلمنا الاختلاف ولكن جاز أن تختلف العادة في ذلك، وإن لم تختلف عند خبر التواتر فإنَّه لا يحصل العلم بالمتواتر عندكم إلا بالعادة، هذه الطرق الصحيحة.

أما الطرق الفاسدة فخمسة:

أحدها: إخبار واحدٍ بحضرة الرسول ﷺ عن شيء إذا ترك الإنكار عليه عند بعضهم، والحق إن كان ذلك عن أمرٍ ديني فهو دالٌّ بشرط أن لا يكون قد بيَّنه الرسول مرة، فإن كان بيَّنه فبشرط أن يكون مما يتغير، وإلا فما سبق من البيان كافٍ، وإن كان عن أمرٍ دنيوي فيدل أيضاً بشرط أن يكون قد استشهد بالرسول ﷺ أو يرَ علمه، أو كان الحاضرون يعلمون علمه ﷺ بالقصة، فيدل على صدق المخبر، وإلا كان سكوته ﷺ موهماً تصديق الكاذب وهو لا يجوز، فإن لم يكن كذلك فلا يدل؛ لاحتمال توقفه ﷺ فيها.

الثاني: إخبار واحدٍ بحضرة جماعة كبيرةٍ عن أمرٍ لو كان كذباً لما سكتوا عن تكذيبه، قالوا: إنه يدل على صدق المخبر؛ لأن سكوتهم مع علمهم بكذبه خلاف العادة، فإنَّا نجد من أنفسنا مشقةً عظيمة عند السكوت عن تكذيبه، فيكون

الداعي قائماً والمانع زائل ، فإنَّ الجمع العظيم لا تجمعهم رغبة أو رهبة يكتمون لأجلها ما يعلمون كما لا يكتمون الرخص والغلاء ، ولا جائز أن يكونوا غير عالمين بكذبه ، فإنَّه يبعد خفاؤه على هذا الجمع العظيم ، ولا شك أنَّ هذه الطريقة لا تفيد اليقين .

الثالث: الإجماع الموافق لمقتضى خبر لا يدل صحته لما مرَّ خلافاً لأبي عبدالله البصري وشيخه أبي هاشم والكرخي(١) .

ولأن العمل بخبر الواحد واجبٌ على الكل فلا يكون عملهم بالخبر موقوفاً على القطع بصحته فلا يدل عليها .

واحتجوا:

بأنَّ عادة السلف أنَّ ما لم يقطعوا بصحته لا يتوقفوا على العمل بموجبه ، وهو باطلٌ باتفاقهم على حكم المجوس بخبر عبدالرحمن(٢) .

الرابع: قال بعض الزيدية: بقاء خبر الغدير(٣) والمنزلة(٤) مع توفر دواعي

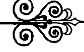
---

(١) انظر: المعتمد (٢/٥٨) ، شرح العمد (١/٢٧٧) .

(٢) وهو قوله ﷺ: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» .

(٣) وهو حديث ورد من طرق متعددة منها أن علياً نشد الناس في الرحبة: من سمع رسول الله ﷺ يقول يوم غدير خم إلا قام ، قال: فقام من قبل سعيد ستة ، ومن قبل زيد ستة ، فشهدوا أنهم سمعوا رسول الله ﷺ يقول لعلي يوم غدير خم: «أليس الله أولى بالمؤمنين؟» قالوا: بلى قال: «اللهم من كنت مولاه ، فعلي مولاه ، اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه» أخرجه أحمد (٢/٢٦٢) برقم: ٩٥٠ ، وابن أبي شيبة (٦/٣٦٨) ، برقم: ٣٢٠٩١ ، والنسائي في السنن الكبرى (٧/٣١٠) ، برقم: ٨٠٩٢ ، والحاكم في المستدرك (٣/١٢٦) برقم: ٤٦٠١ .

(٤) وهو قول النبي ﷺ لعلي رضي الله عنه: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى ، إلا أنه لا نبي بعدي» ،=

بني أُمية علىٰ إبطاله يدل علىٰ صحته[1].

وليس بشيء؛ لجواز كونه آحاداً، فاشتُهِرَ إلىٰ حيث عجز العدو عن إخفائه، وصوارف بني أُمية مُعارضٌ بدواعي الشيعة والترجيح لهذا فإنَّ الإنسان حريصٌ علىٰ ما مُنع.

الخامس: الخبر الدال علىٰ حجية الإجماع وأمثاله اعتقد كثيرٌ من الفقهاء والمتكلمين القطع بصحته، وقد مرَّ تقريره وجوابه في الإجماع والله أعلم.



= وهو حديث صحيح رواه الحفاظ من طرق متعددة، وأخرجه الشيخان في صحيحيهما، البخاري (١٩/٥)، برقم: ٣٧٠٦، ومسلم (١٨٧٠/٤)، برقم: ٢٤٠٤.

(١) ونسبه صفي الدين الهندي للشيعة. انظر: الفائق (١٦٢/٢).




الباب الثاني

في المقطوع بكذبه



وهو ما علم انتفاء مخبره ضرورة ، ومنه قول من لم يكذب قطُّ (أنا كاذبٌ) ، فإنَّه إخبارٌ عما قُطِعَ بصدقه لا إخباراً عن نفس هذا القول ، فإنَّ الخبر متأخرٌ عن المخبر عنه والشيء لا يتأخر عن نفسه .

الثاني: ما دلَّ الدليل القاطع علىٰ انتفاء مخبره فنقطع بكذبه أو سقوط زيادة كانت فيه إن كان لا يحتمل التأويل أو يحتمله مع تعسفٍ ، وإن احتمل تأويلاً قريباً جاز وروده من الله تعالىٰ ورسوله كما في متشابهات الكتاب .

* **الثالث**: وهو حاصلٌ تحت الثاني ما لو وُجد لتوفرت الدواعي علىٰ نقله كأصول الشرائع وسقوط المؤذن عن المنارة ومعجزات الرسول ، والشيعة جوَّزوا إخفاء مثل هذه الأشياء تقيَّةً كما يزعمون في النصِّ علىٰ إمامة عليٍ[1] .

لنا: لو جاز هذا لجاز وجود بلدةٍ عظيمةٍ بين بغداد والبصرة ، وأنَّ الرسول ﷺ أوجب عشر صلوات ولم ينقله .

فإن قيل: العلم بعدم هذه الأمور إن لم يكن موقوفاً علىٰ العلم بأنه لو وُجد لنُقِلَ لم يصح استدلالكم ، وإن توقف لزم الشك في الثاني عند الشك في الأول وهو باطلٌ ، فإنَّا نعلم انتفاء هذه البلدة ضرورة والضروري لا يقبل الشك ، فلا يكون موقوفاً علىٰ النظري .

---

(١) انظر: نهاية الوصول (٢٧٧٩/٧) ، الفائق (١٦٢/٢) ، الإبهاج (٢٩٥/٢) .

سلمنا ذلك في هذه الصورة فلِمَ يثبت في غيرها؟ فإنْ قِسْتُم عليكم الجامع، ثم لا يفيد اليقين.

ثم ما ذكرتموه منقوضٌ بإفراد الإقامة وتثنيتها، فإنَّها من أظهر الأمور، وكذا رفع اليدين في الصلاة، والجهر بالتسمية، وأقاصيص الأنبياء والملوك الماضين، وآحاد معجزات الرسول مع أنَّها أمور عظيمة تتعلق بأصل الدين وتتوفر الدواعي علىٰ نقلها.

فإن قلت: استغنوا عن نقلها تواتراً بنقل القرآن، قلت: القرآن لا يُعرفُ إعجازه إلا بنظرٍ دقيقٍ فكيف يُغني عما يُعلمُ إعجازه ضرورةً.

فإن قلت: أسلِّمُ هذا التفاوت ولكن لما كان القرآن دليلاً قاطعاً فترت الهمم عن نقل هذه الأشياء وإن كانت أظهر.

قلت: فلِمَ لا نقول كذلك في فتورها عن نقل النصِّ في إمامة عليٍ اكتفاءً بخبر الغدير والمنزلة وقوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾ [المائدة: ٥٥] وإن كانت دلالتها أخفىٰ من النصِّ؟.

والجواب: لا نسلم أنَّ العلم بانتفاء مثل هذه البلدة ضروري، فإنَّ من ادعىٰ انتفاءها وقيل له: بم عرفت ذلك؟ يقول: لو كانت لاشتهرت، فيسنده إلىٰ هذا الأصل، ثم ما ذكرنا هذه الصورة لاقتصار دليلنا عليها بل للتنبيه علىٰ غيرها.

وأما النقض الأول: قال القاضي: لعله أفرد مرةً وثنَّىٰ أخرىٰ[(١)]، وكذا الجهر

(١) ومذهب الحنفية التثنية في الأذان والإقامة، ومذهب الأئمة الثلاثة التثنية في الأذان والإفراد في الإقامة سوىٰ لفظ (قد قامت الصلاة) فإنها تفرد عند مالك وتثنىٰ عند الشافعي وأحمد. انظر:=

بالتسمية أو أنَّه ﷺ كان يخفي صوته في ابتداء القراءة فيسمعه القريب دون البعيد، فإن قلت: فكان يجب أن يُنْقل، قلت: لعله روىٰ بعض ما رأىٰ وترك الباقي؛ لاعتقادهم أنَّ الخطأ في ذلك لا يوجب كفراً ولا بدعةً، أو نسوا بعض ما شاهدوه لخفة أمره لا سيما وكانوا مشغولين بالحروب العظيمة، أو أنَّ الذين شاهدوا ذلك قُتِلوا فصار آحاداً.

وأما الأقاصيص الماضية فلا يتعلق بها أصلٌ عظيمٌ في الدين بخلاف النصِّ الجليِّ في الإمامةِ. وأما سائر معجزات الرسول فلعل الذين شاهدوها كانوا قليلين، فإنْ كان النصُّ في الإمامة بهذه المثابة فهو آحادٌ وإلا وجب أن يشتهر.

الرابع: الخبر الذي يُروىٰ بعد زمن الصحابة واستقرار الأخبار، فلا يكفي في بطون الكتب ولا صدور الرجال، ويجوز أن يروي بعض الصحابة ما لم يوجد عند غيره.

خاتمة:

الرسول ﷺ مكذوبٌ عليه قطعاً؛ لأنه قد روي عنه أنَّه «سيُكذبُ عليَّ»(١) فهذا الخبر إما حقٌّ فيقع أو كذبٌ فقد وقع.

ولأنه قد روي عنه ما لا تجوز نسبته إليه ولا يقبل التأويل، وقد روي عن

= بدائع الصنائع (١/١٤٨)، مختصر خليل (ص٢٨)، روضة الطالبين (١/١٩٨)، كشاف القناع (١/٢٣٦).

(١) قال ابن الملقن: (هذا الحديث لم أره كذلك، نعم في أفراد مسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "يكون في آخر الزمان دجالون كذابون يأتونكم من الأحاديث ما لم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم فإياكم وإياهم لا يضلونكم ولا يفتنونكم") رواه مسلم (١/١٢)، برقم (٧). انظر تذكرة المحتاج (ص٤٩).

شعبة أنَّ نصف الحديث كذبٌ.

إذا عرفت هذا فاعلم أنَّ السلف الصالح رضوان الله عليهم منزهون عن تعمد الكذب، وحيث وقع فيجب حمله على نسيان اللفظ المسموع أو إقامتهم لفظاً آخر يُظنُ أنه يقوم مقامه، أو نسيان زيادة يصح معها الحديث، أو يكون قد روى الخبر بالمعنى بلفظٍ يظن مطابقته، أو يكون قد أدرك الرسول ﷺ يذكر حديثاً ولم يسمع إسناده إلى غيره فظنَّ أنَّه من تلقائه، ولهذا كان ﷺ يُعيد أول الكلام إذا أحسَّ بداخلٍ، وقالت عائشة لما روي عنه ﷺ «الشؤم في ثلاثة المرأة والدار والفرس»[1] إنما حكاه عن غيره، أو يكون الخبر قد ورد على سبب مقصورٍ عليه كقوله ﷺ «التاجر فاجرٌ»[2]، فقالت عائشة: (إنما ذاك في تاجرٍ دلَّس) وما هذا سبيله يجب أن يروى مع السبب.

وكان أبو هريرة يروي أخبار الرسول ﷺ وكعبٌ يروي أخبار اليهود فيظن السامع أنَّ أبا هريرة قاله ويكون كعبٌ قائله.

وأما الخلف فقد وقع منهم الكذب قصداً كالملاحدة الواضعين الأباطيل تنفيراً عن الدين، وقيل: إن الإمامية يسندون إلى الرسول كلما صحَّ عن بعض أئمتهم، كقول جعفرٍ: (حدثني أبي وجدي وحديثهما حديث رسول الله فلا حرج عليكم إذا سمعتم مني حديثاً أن تقولوا قال رسول الله)، قلت: وهذا لعله يريد به أنَّكم ترسلوا الحديث ولا تسندوه وهذا جائزٌ وهو عادة كثير من المحدثين، ومذهب الكرامية إذا صحَّ المذهب جاز وضع الأحاديث فيه ترويجاً للحق، وقد

(١) أخرجه البخاري (١٣٥/٧)، برقم: ٥٧٥٣.

(٢) أخرجه عبدالرزاق (٢٩٩/٧)، برقم: ١٣٢٦٣، ورواه بعضهم موقوفاً من قول علي بن أبي طالب رضي الله عنه. انظر كنز العمال (١٣٦/٤).

وضعوا في ابتداء دولة بني العباس أخباراً في النصِّ علىٰ إمامة العباس وولده رغبة فيما لديهم.

وأما الصحابة رضوان الله عليهم فعدولٌ إلا أن يقوم معارضٌ، فقد أثنىٰ الله عليهم بالرضىٰ عنهم والنبي ﷺ في كثير من الآيات والأخبار وجعلهم كالنجوم يُقتدىٰ بهم فيُهتدىٰ، وحكي عن إبراهيم النظام مبالغةً في الطعن فيهم، وقال: رأينا بعضهم يقدح في البعض كما سيأتي، فيقتضي القدح في القادح أو المقدوح.

وجوابه: أنَّ هذه المطاعن مرويةٌ بالآحاد فتكون ساقطةً إن فسدت رواية الآحاد، وإن صحت فكذلك.

قلت: لأنه قد روي تزكيتهم بالآحاد، فيعارض هذه المطاعن، وهو معنىٰ قول الشيخ: فبقي ما ذكرناه إلىٰ أن يقوم دليلٌ قاطعٌ.

وأما الخوارج فطعنهم مبنيٌّ علىٰ أنَّ تخصيص الكتاب بخبر الواحد لا يجوز وقد مرَّ، وقولهم الظاهر أنَّ هذه الألفاظ ليست ألفاظ الرسول، قلنا: إذا ثبتت عدالة الراوي وجب تصديقه فيما يقول[1].



(١) انظر: نفائس الأصول (٢٨٨٥/٧)، نهاية الوصول (٢٧٩١/٧)، تشنيف المسامع (٩٤٣/٢).




الباب الثالث
فيما لا يُقطع بصدقه ولا كذبه



واتفق الأكثرون على جواز التعبد به عقلاً واختلفوا في الوقوع، ومن قال: وقع، منهم من قال: ـ وإليه ذهب الجمهور منَّا ومن المعتزلة وأبو جعفر الطوسي[1] من الإمامية ـ إنَّه لا دليل على وقوعه إلا السمع[2].

وقال ابن سريج والقفال وأبو الحسين: بل العقل دل عليه أيضاً[3].

والمنكرون جواز التعبد به عوَّل بعضهم على النقل والآيات المانعة من اتباع ما ليس بعلمٍ.

وقيل: لم يوجد ما يدل على كونه حجة، فلا يجوز العمل به.

وقيل: العقل دلَّ على امتناعه كما لا يجوز الاعتماد على غلبة الظن في معرفة الله تعالى وتصديق رسوله.

ولأن ما يجوز كونه كذباً لا يجوز التعويل عليه في تحصيل المصالح.

---

(١) أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، شيخ الشيعة، وصاحب التصانيف، قدم بغداد وتفقه أولاً على مذهب الشافعي ثم أخذ الكلام عن الشيخ المفيد رأس الإمامية، مات سنة ٤٦٠ هـ. انظر سير أعلام النبلاء (١٨/٣٣٤)، الوافي بالوفيات (٢/٢٥٨).

(٢) انظر: نفائس الأصول (٧/٢٩١٠)، المستصفى (ص١١٦)، الإحكام (٢/٤٥)، نهاية الوصول (٧/٢٨١٢)، التمهيد (٣/٣٥) والمعتمد (٢/١٠٦)، عدة الأصول (١/١٠٠).

(٣) انظر: الإحكام للآمدي (٢/٥١)، المعتمد (٢/١٠٦).

فإن قلت: نفس إيقاع الفعل المظنون مصلحةٌ، قلت: إن كان المؤثر في مصلحته ظننا فيجب أن يجوز ورود الأمر للعمل بظننا ولو من غير دليل ولا أمارة، ولا شك في فساده، فإن لم يكن ظننا مؤثراً جاز أن يكون خطأً فلا يجوز فعله.

وهذه الوجوه منقوضةٌ باتفاق أهل العالم على الاكتفاء بالظن في الأغذية والأدوية والأسفار، وباتفاق الخصوم على قبول هذا الخبر في الفتوى والشهادة والأمور الدنيوية.

قلت: ومعرفة الله وتصديق الرسول في دعواه المقصود منها العلم لا العمل.

ولنا مسالك:

❁ الأول:

قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢] وكلمة (لعل) ترجي وهو على الله محال، فنحمله على الطلب الملازم له، فطلب الله تعالى أمره فيكون قد أمر بالحذر عند إخبار الطائفة؛ لأن الإنذار إخبارٌ خاصٌ وهو المخوف، والطائفة لا يفيد قولها العلم؛ لأنه تعالى أوجب على كل فرقةٍ أن يخرج منها طائفة، والثلاثة فرقة وخبرهم لا يفيد العلم فكيف بعضهم، وإذا وجب الحذر عند هذا الخبر كان العمل به واجباً.

فإن قيل: لا نسلم وجوب الحذر ولا أنَّ هذا المجاز متعين.

سلمنا ذلك فلِمَ قلت إنَّ الإنذار إخبارٌ؟ بل هو عندنا نوعٌ من التخويف،

فنحمله على التخويف بالفتيا، وعليه يدل سياق قوله: ﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ﴾، ولا يقال: فيلزم المجاز في لفظ (القوم) أيضاً وتخصيصهم بغير المجتهد، فإنَّ المجتهد لا يفتي المجتهد، ولا أنَّ رواية الخبر تخويفٌ لمن خالف موجبه، فنحمله على القدر المشترك بينه وبين الفتيا؛ لأنَّا نقول: لو حملناه على ما ذكرتم لزم تخصيص القوم بالمجتهد فإنَّه الذي يجوز له العمل بالخبر، وغير المجتهد أكثر من المجتهد، فيكون التقييد على قولكم أكثر.

وأما الثاني: فحينئذٍ يكفي في الوفاء بمقتضى اللفظ ثبوت الحكم في صورة الفتيا، فإنَّها مشتملةٌ على المشترك.

سلمنا ذلك فلِمَ لا يكون المراد رواية أخبار الأولين للاعتبار بها أو تنبيهاً على وجوب النظر والاستدلال.

سلمنا وجوب الحذر عند خبر الطائفة، لِمَ قلت إنَّ خبرها لا يفيد العلم؟.

وقولكم: (كل ثلاثة فرقة) ممنوعٌ، ويدل على بطلانه قولهم: (الشافعية فرقةٌ واحدةٌ لا فِرَقٌ).

ولأنه لو كان كل ثلاثةٍ فِرقةٌ لوجب أن يخرج من كل ثلاثةٍ واحدٌ وبالاتفاق لا يجب.

سلمنا ذلك فلِمَ قلت إنَّه مرادٌ من الآية والظاهر خلافه؟ لأن قوله تعالى: ﴿وَلِيُنذِرُواْ﴾ ضمير جمعٍ والواحد والاثنين ليس بجمعٍ كما عُرِف، فيحمل على جميع الطوائف.

سلمنا ذلك فلِمَ قلت إذا وجب الحذر وجب العمل بمثل هذا الخبر؟ فإنَّ

عندنا إنما يجب الترك للاحتياط، حتىٰ إنَّه يجب عليه بعد ذلك التركِ الاستفتاءُ إن كان عامياً، فإن أُذِنَ له جاز العود إليه، وكذا المجتهد بعد البحث وعدم الظنون بدليلٍ يقتضي المنع يجوز أن يعود إليه.

والجواب: أما إنَّ الحذر يجب فلوجوه:

أحدها: ما ذكرنا.

والثاني: توقِّي المضرة، والخبر قد يقتضي المنع مما لا يضر في الدنيا، فلا بد أن يكون مضراً في الآخرة، وإلا فلا يكون الحذر ممكناً، فالآية إن لم تقتضِ وجوب الحذر فلا من اقتضائها إمكانه ولا معنىٰ لمضرة الآخرة إلا ترتب العقاب.

الثالث: أنَّها إن لم تقتضِ وجوبه فلا شك أنَّها تقتضي حسنه، وذلك يقتضي جواز العمل بخبر الواحد.

وأما حمله علىٰ الفتيا فغير جائز لما أورده من الوجهين.

قوله: فتخصيص القوم بالمجتهد، قلنا: لا نسلم فإنَّه يجوز أن يروىٰ الخبر للمجتهد وغيره، نعم لا يجوز له التمسك به؛ لكن ينزجر عن فعله حتىٰ يستفتي أو يتأهل لفهم معناه.

قوله: يكفي في العمل به ثبوته في صورة، قلنا: لما رتَّب الحذر علىٰ مسمىٰ الإنذار دلَّ أنَّه العلة.

الثاني: أنَّا نحمله علىٰ الصور كلها دفعاً للاحتمال إن لم يكن ورد أمرٌ بقبول الفتوىٰ، وإن كان قد ورد فلا حاجة إلىٰ الحمل عليه.

قوله: نحمله علىٰ أخبار الماضين، قلنا: هذا تقييدٌ وهو خلاف الأصل.

وأما أنَّ الفرقة ما ذكرنا، فلأنها (فِعْلَةٌ) من فَرَقَ أو فَرَّقَ مثل (قِطْعَةٌ) من قَطَعَ أو قَطَّعَ، وقضيته أنَّ كل واحدٍ من الأشخاص فرقةٌ كما يقال لمن شقَّ الخشبة فرَّقها فِرَقاً، وإنما لم تُحمل الأمة عليه؛ لأن الواحد لا تخرج منه طائفة.

أما أنَّ كل ثلاثة فرقةٌ فحقيقةٌ، وأما أصحاب الشافعي فهم بحسب المذهب الذي فارقوا به غيرهم، وبحسب العدد فِرَقٌ.

قوله: فليجب أن تخرج من كل ثلاثةٍ طائفةٌ للتفقه، قلنا: ترك العمل به في هذه الصورة دفعاً للحرج، فيبقى معمولاً به فيما عداها.

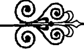
قوله: لِمَ لا يكون المراد جميع الطوائف؟ قلنا: لأنه تعالى قال: ﴿إِذَا رَجَعُوٓاْ﴾ والرجوع يقتضي مفارقة، ومجموع الطوائف لم يكونوا في فرقةٍ واحدةٍ حتى يقال: رجعوا إليهم.

وأما الضمير في قوله: ﴿وَلِيُنذِرُواْ﴾ فهو في مقابلة المجموع بالمجموع، قلت: إذا كان كذلك وجب أن يكون الضمير في ﴿رَجَعُوٓاْ﴾ كذلك، فلا يغني جوابه عن الجواب.

قوله: الترك إنما كان للاستفتاء أو التأمل، قلنا: العامي لا يجوز له الإقدام على الفعل إلا بعد الاستفتاء، فلا يجب أن يستفتي ثانياً، وأما المجتهد فبالإجماع لا يجب عليه الترك لما ليس بدليل، فإن كان دليلاً فهو المطلوب.

*** المسلك الثاني:**

رد خبر الفاسق في قوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ﴾ [الحجرات: ٦] مرتبٌ على الفسق والحكم متى رتب على الوصف المشتق كان علةً، فلا يكون كونه واحداً

موجباً للرد، وإلا امتنع التعليل بفسقه؛ لكونه عرضاً متأخراً، وكونه واحداً وصفٌ لازمٌ متقدمٌ وتقريره ظاهرٌ، وإذا لم يكن موجباً لعدم قبوله جاز القبول ضرورةً.

أو يقول: لما علَّق الله تعالىٰ التثبت علىٰ مجيء الفاسق كان عدماً عند عدمه، فإذا جاء غير الفاسق يتعين إما الجزم بالرد أو القبول، وفي الأول يكون العدل أسوأ حالاً من الفاسق، وهو خلاف الإجماع، والثاني هو المطلوب.

*** المسلك الثالث:**

تواتر عنه ﷺ إيفاده الرسل إلىٰ القبائل لتعليم الأحكام ولم يكن كل واحدٍ منهم بعدد أهل التواتر.

قال أبو الحسين: لِمَ قلت إنه لم يكن للإفتاء؟ فإنَّ غير المجتهد في القبائل أكثر من المجتهد، وهذا سؤالٌ واقعٌ فلا بد من نفي هذا الاحتمال، قلت: وهذا أمرٌ نقليٌ فلا يُنفىٰ إلا بالنقل، فإن لم يكن فيه نقلٌ لا يتم الدليل[1].

*** المسلك الرابع:**

إجماع الصحابة؛ لأن بعضهم عمل به ولم يُنكر الباقون، وذلك كما عُرِفَ إجماعٌ.

بيان الأول: ما نُقِلَ بالتواتر أنَّ أبا بكرٍ احتج علىٰ الأنصار يوم السقيفة بقوله ﷺ «الأئمة من قريش»[2] ولم ينكر أحدٌ كونه حجة، فدلَّ أنَّه كان عندهم أصلاً مقرراً، ولأنه قد روىٰ أخبار لا حصر لها بطريق الآحاد في عملهم بخبر الواحد

---

(١) انظر: المعتمد (٢/١٢١).

(٢) سبق تخريجه.

وسكوت الباقين، فيكون القدر المشترك بينها مرويٌ بالتواتر، وإن لم يكن نفس كل واحدٍ كذلك.

فقد رجع الصحابة إلىٰ خبر الصديق في أنَّ الأنبياء يدفنون حيث يموتون(١)، وقوله: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث»(٢)، وإلىٰ كتابه في معرفة أقدار الزكاة.

ورجع هو إلىٰ خبر المغيرة ومحمد بن مسلمة في توريث الجدة(٣)، وقضىٰ بحكم فأخبره بلال أنَّ الرسول قضىٰ بخلافه فنقضه، وكذا عمر في دية الخنصر كان يُوجب ستة من الإبل وفي البنصر تسعة وفي الوسطىٰ والسبابة عشرة، حتىٰ روي له في كتاب عمرو بن حزم في كل أصبع عشر من الإبل فرجع إليه(٤).

وكان يقول: (رحم الله من سمع من رسول الله في أمر الجنين شيئاً)، فأخبره حمل بن مالك بأنه ﷺ قضىٰ فيه بغرة، فقال: (لو لم نسمع هذا لقضينا بغيره)(٥).

وكان لا يرىٰ توريث المرأة من دية زوجها حتىٰ أخبره الضحاك بقصة امرأة أشيم الضبابي فرجع إليه(٦)، وقال: (لا أدري ما أصنع بالمجوس) حتىٰ روىٰ له

---

(١) قوله ﷺ: "ما قبض الله نبياً إلا في الموضع الذي يحب أن يدفن فيه" أخرجه الترمذي في سننه (٣٢٩/٣)، برقم ١٠١٨. وفي إسناده عبدالرحمن بن أبي بكر المليكي، قال عنه الترمذي: (يضعف من قبل حفظه).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه أبو داوود (١٢١/٣)، برقم: ٢٨٩٤، والترمذي (٤٢٠/٤)، برقم: ٢١٠١، وابن ماجه (٩٠٩/٢)، برقم: ٢٧٢٤، وهو حديث صحيح. انظر البدر المنير (٢٠٧/٧).

(٤) أخرجه عبدالرزاق (٣٨٤/٩)، برقم: ١٧٦٩٨، والبيهقي في السنن الكبرىٰ (٣٦٤/١٦)، برقم: ١٦٣٦٨، وإسناده صحيح. انظر: الجامع الكبير للسيوطي (٤٩/١٦).

(٥) أخرجه عبدالرزاق (٥٨/١٠)، برقم: ١٨٣٤٣، والطبراني في الكبير (٨/٤) برقم: ٣٤٨٢.

(٦) أخرجه أبو داوود (١٢٩/٣)، برقم: ٢٩٢٧، والترمذي (٢٧/٤)، برقم: ١٤١٥، وقال:=




عبد الرحمن بن عوف «سُنُّوا بهم سُنَّة أهل الكتاب»[(١)] فرجع إليه.

ورجع عثمان إلىٰ خبر فُريعة بنت مالك في عدة الوفاة[(٢)]، وكان عليٌّ يُحلِّفُ الراوي، وقَبِلَ رواية أبي بكر من غير تحليف.

وقَبِلَ رواية المقداد في حكم المذي[(٣)]، ورجعوا إلىٰ خبر أبي سعيدٍ في الربا[(٤)]، وصرحوا برجوعهم إلىٰ خبر عائشة في التقاء الختانين[(٥)].

وصرح ابن عمر أنَّهم رجعوا عن المخابرة بعد أربعين سنة إلىٰ رواية رافع أنه ﷺ نهىٰ عنها[(٦)]، وتحوَّل أهل قباء إلىٰ القبلة بقول واحدٍ[(٧)] إلىٰ غير ذلك من الأخبار التي لا تُحصىٰ.

وهذه قطرة من بحر هذ الباب يعرفها من طالع الكتب، وإنما عملوا بهذه الأخبار لأجلها، كما لو رأيناهم عملوا بموجب آية فإنه لا يحال علىٰ غيرها.

ولأنه لو كان لغيرها لكان إيهاماً منهم للباطل.

= (هذا حديث حسن صحيح والعمل علىٰ هذا عند أهل العلم)، وابن ماجه في سننه (٢/٨٨٣)، برقم: ٢٦٤٢.

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه عبدالرزاق (٧/٣٤)، برقم: ١٢٠٧٦، وأحمد (٤٥/٢٨) برقم: ٢٧٠٨٧، والبيهقي في السنن الكبرىٰ (٧/٧١٢)، برقم: ١٥٤٩٧، والحاكم في المستدرك (٢/٢٢٦)، برقم: ٢٨٣٣، وقال: (هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه).

(٣) أخرجه البخاري (١/٣٨)، برقم: ١٣٢، ومسلم (١/٢٤٧)، برقم: ٣٠٣.

(٤) أخرجه البخاري (٣/٧٤)، برقم: ٢١٧٦، ومسلم (٣/١٢٠٨)، برقم: ١٥٨٤.

(٥) أخرجه مسلم (١/٢٧١)، برقم: ٣٤٩.

(٦) أخرجه مسلم (٣/١١٧٩)، برقم: ١٥٤٧.

(٧) أخرجه البخاري (١/٨٩)، برقم: ٤٠٣، ومسلم (١/٣٧٥)، برقم: ٥٢٧.

ولأن استقراء العادة أنَّ الجمع العظيم إذا اشتد اهتمامهم بكشف ملتبسٍ ثم زال عنهم اللبس لدليلٍ أنَّهم يُظهرونه، فلو كان لغير ذلك لما سكت الكل، وإن كان يجوز أن يسكت واحدٌ، مع أنَّهم قد صرحوا في هذه الأخبار بأنَّ الرجوع للخبر.

قال المرتضىٰ: الضروري لا يختص به البعض مع المشاركة في طريقه، وقد خالف في ذلك الإمامية والنظام وجماعةٌ من شيوخ المتكلمين مع اختلاطهم بأهل الأخبار، ويُقسمون أنهم لا يعلمون ذلك ولا يظنون.

وأما الوجه الثاني فضعيف فإنَّ هذه الأخبار وإن بلغت مائة ومائتين فهي لا تبلغ حد التواتر.

سلمنا ذلك فلعلهم تذكروا عند سماعها ما دلهم علىٰ تلك الأحكام.

سلمنا علم بعضهم بذلك فلا نسلم سكوت الباقين، فقد توقف الرسول ﷺ في خبر ذي اليدين حتىٰ شهد له الشيخان.

وردا خبر عثمان في ردِّ حَكَمِ ابن أبي العاص وطالباه بمن يشهد له(١)، ورد أبو بكرٍ خبر المغيرة في الجدة حتىٰ أخبره به ابن مسلمة، ورد عمر خبر الخدري حتىٰ شهد له الأشعري(٢)، ورد خبر فاطمة بنت قيس(٣)، وردت عائشة خبره في تعذيب الميت ببكاء أهله(٤).

---

(١) أخرجه الطبراني في الكبير (٣/٢١٤) برقم: ٣١٦٨، وراجع قصة نفي الحكم بن أبي العاص في الاستيعاب (١/٣٥٩)، سير أعلام النبلاء (٢/١٠٧).

(٢) والمحفوظ هو أنَّ عمر ردَّ خبر أبا موسىٰ الأشعري حتىٰ شهد له أبو سعيد الخدري رضي الله عنهم. أخرجه البخاري (٨/٥٤)، برقم: ٦٢٤٥، ومسلم (٣/١٦٩٤)، برقم: ٢١٥٣.

(٣) في نفقة المطلقة المبتوتة. أخرجه مسلم (٢/١١١٨)، برقم: ١٤٨٠

(٤) أخرجه البخاري (٢/٧٩)، برقم: ١٢٨٨، ومسلم (٢/٦٤١)، برقم: ٩٢٩.




ومنع أبا هريرة من الرواية، ورد على خبر الأشجعي في قصة بروع بنت واشق[1].

سلمنا سكوتهم فلا يكون إجماعاً إلا عن رضى.

سلمنا ذلك فإن قلت: أنهم عملوا بجميع أنواع الخبر، فهو فاسد، وإن قلت: في البعض، فلا بد من بيان ما عملوا به.

سلمنا أنَّ ذلك النوع معلوم فلِمَ قلت أنه يجوز لنا ما جاز لهم؟ فإنَّهم كانوا قد شاهدوا الوحي وعرفوا مجاري كلماته وأحوال تلك الرواة بخلاف من لا يعرف ذلك إلا بالروايات المتباعدة.

فإن قلت: من قال به في زمن قال به في كل زمان، قلت: هذه الحجة إنما تنفع في زمن التابعين، وإلا فلا سبيل إلى القطع بهذا الإجماع كما مرَّ في الإجماع.

والجواب عما قاله المرتضى: رواية المذهب ما تكون بالتشهي والأيمان، فالنظام ما أنكر ذلك وإنما قال إجماع الصحابة ليس بحجة كما مرَّ، وكذا سائر شيوخ المعتزلة.

وأما الإمامية فأكثر الشيعة في قديم الزمان من أهل الأخبار، وهم لا يعولون إلا على الأخبار التي يروونها عن أئمتهم في الأصول فضلاً عن الفروع، ووافقنا من أهل الأصول منهم أبو جعفرٍ الطوسي، فلم يبق من يُنكر ذلك إلا المرتضى وقليلٌ من أتباعه، ولا يبعد اتفاق مثل هذا الجمع القليل على المكابرة، ويدل

(١) أخرجه أبو داوود (٢/٢٣٧)، برقم: ٢١١٤، والترمذي (٣/٤٤٢)، برقم: ١١٤٥، والنسائي (٦/١٢١)، برقم: ٣٣٥٤، وابن ماجه (١/٦٠٩)، برقم: ١٨٩١، والحاكم (٢/١٩٧) برقم: ٢٧٣٨، وقال: (صحيح على شرط الشيخين).

عليه أنَّ هذه الأخبار وإن لم تفد القطع فهي بالضرورة تفيد الظن، وهم يحلفون أنَّهم لا يظنون.

قوله: يجوز أن يكونوا تذكروا بها دليلاً، قلنا: لو كان كذلك لأظهروه كما مرَّ.

قوله: فقد ردوا أيضاً خبر الواحد، قلنا: فيجب التوفيق بين ما نقلنا ونقلتم بأنهم كانوا ينقلونه عند شرائط مخصوصة على أن ما نقلتم وإن اقتضى رد خبر الواحد فهو يقتضي قبوله من الاثنين والثلاثة وهو المطلوب، وباقي الأسئلة يأتي جوابها في القياس إن شاء الله تعالى.

❋ **المسلك الخامس:**

القياس على الفتوى والشهادة بجامع تحصيل المصلحة المظنونة بل أولى، فإنَّ الرواية أحد جزئي الفتوى مع احتياج الفتيا إلى نظرٍ دقيق في كيفية الاستدلال وهو مما يغلط فيه الأكثرون، فإذا قُبِلَ من الواحد فالخبر أولى؛ لأنه جزؤها، فإن قيل: القياس لا يفيد اليقين، ثم الفرق أنَّ الخبر يقتضي شرعاً عاماً أما الفتيا ففي حق واحدٍ فالغلط فيها أسهل.

الثاني: العمل بالفتوى والشهادة أمرٌ ضروري، فإنَّه لا يمكن تكليف كل أحدٍ الاجتهاد ولا رد الشهادة التي هي فاصلةٌ بين المحقِّ والمبطِلِ، وفي الخبر إذا لم نقطع به نعمل بالبراءة الأصلية، قلنا: نحن لا ندعي القطع في القياس.

وأما الفرق الأول فملغيٌ بشرعية الفتيا لكل الخلق مع وجوب قبول فتياه، قلت: وأيضاً فإذا كان كذلك كان احتراز الراوي أكثر من المفتي.

وأما الثاني: فلا فرق فإنَّه على الرجوع في الشهادة والفتوى إلى البراءة الأصلية فلا ضرورة.

※ المسلك السادس:

أنَّ العدل إذا روى أمر الرسول مع اعتقادنا أنَّ تارك الأمر يستحق العقاب حصل بالضرورة ظن العقاب على الترك، فلا بد من الفعل أو الترك؛ لاستحالة الخلو عن النقيضين، فإما أن يجب ترجيح المرجوح وهو باطلٌ ضرورة، أو الجمع بينهما وهو محال، أو العمل بالراجح وهو المطلوب، وباقي الكلام على هذه الطريقة يأتي في القياس إن شاء الله تعالى، وتحريره أنَّه دفعٌ للضرر المظنون فكان واجباً[1].



(١) بديع النظام (٣٢٦/١)، نفائس الأصول (٢٩١٠/٧)، المستصفى (ص١١٦)، الإحكام (٤٥/٢)، نهاية الوصول (٢٨١٢/٧)، التمهيد (٣٥/٣)، أصول الفقه لابن مفلح (٥٠٠/٢)، المعتمد (١٠٦/٢)، عدة الأصول (١٠٠/١).

الباب الرابع

اعلم أن هذه الأخبار لا بد فيها من شروط ترجع إلىٰ المخبِرِ والمخبَرِ عنه وصيغة الخبر[1].

القسم الأول: وشرطه إجمالاً أنَّه لا بد أن يكون بحالٍ يغلب علىٰ الظن صدقه، أما التفصيل فخمسة:

الأول: العقل والتمييز ولا تخفىٰ أشراطه.

الثاني: البلوغ وشرطه عند الأداء؛ لأن الفاسق لا تقبل روايته مع أنَّه يخاف الله فمن لا يخاف أولىٰ؛ لأن الخوف وازعٌ، ولأنه غير مكلف فلا يحترز عن الكذب، ولأنه لا يُعمل به في أمور الدنيا لعدم الثقة به، فإن قلت: فيجب أن لا تصح الصلاة خلفه إذا أخبر عن كونه متطهراً، قلت: صحة صلاة المأموم لا تتوقف علىٰ صحة صلاة الإمام، ولا يشترط البلوغ حالة التحمل؛ لإجماع الصحابة علىٰ قبول رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان من غير فرق بين ما تحملوه قبل البلوغ أو بعده، وأجمع الكل علىٰ إحضارهم مجلس الرواة.

ولأن الظاهر من حاله عند الأداء أنَّه لا يروي إلا ما يضبطه، ولهذا قبلنا شهادته فيما تحمله في الصبىٰ.

الثالث: الإسلام، ولا تقبل رواية من ليس من أهل القبلة بإجماع الأمة،

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٣٥٨)، التلخيص (٢/٣٤٩)، المستصفىٰ (ص١٢٣).




وإن عُلِمَ أنَّ من دينه الاحتراز عن الكذب، أما من يُكفَّر من أهل القبلة كالمجسمة وغيرهم، فالحق أن روايتهم مقبولةٌ إنْ لم يكن من مذهبه جواز الكذب، وهو قول أبي الحسين خلافاً للقاضيين(١).

لنا: اعتقاد حرمة الكذب وازعٌ فيحصل ظن صدقه والمانع المجمع عليه منتفي، فوجب العمل بقوله.

قال أبو الحسين: (وقد قَبِلَ كثيرٌ من أصحاب الحديث أخبار سلفنا مع تكفيرهم من يقول بقولهم كالحسن وقتادة وعمرو بن عبيد وغيرهم)(٢).

واحتج المخالف: بقوله: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ﴾.

ولأن تنفيذ قول الغير على الغير منصبٌ شريفٌ، فلا يقبل من كافرٍ كالكافر الأصلي بل هذا أولى؛ لأنه قد انضم إلى كفره جهله بكفره.

والجواب: أنَّ الفاسق في عرف الشرع هو المسلم المُقْدِمُ على كبيرة، قلت: وقوله تعالى: (والكَافِروْنَ هُم الفَاسِقُون)(٣) يجوز أن يكون المراد به الفسق اللغوي.

وعن الثاني: أن كفر الخارج عن الملة أغلظ من الكفر بالتأويل، وقد فرَّق الشرع بينهما في مواضع.

أما المخالف الذي لا نكفره فنقبل خبره إلا إذا ظهر عناده فإنه يحمله على الجرأة على الكذب، ولهذا يكذب مع علمه بكذبه.

---

(١) انظر: المستصفى (ص١٢٧)، المعتمد (٢/١٣٤ ـ ١٣٥).

(٢) المعتمد (٢/١٣٥).

(٣) كذا في المخطوط، وليست من القرآن؛ بل لعل آية البقرة ﴿وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ التبست عليه.

الشرط الرابع: العدالة، وهي: (هيئةٌ راسخةٌ في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً ولا بد من اجتناب الكبائر وبعض الصغائر والمباحات القادحة في المروءة) ـ وتفصيله من حظ الفروع ـ والضابط فيه: ما تؤمن معه الجرأة على الكذب[١].

وطريق ثبوتها الاختبار والتزكية، والأظهر أنه لا يشترط في التزكية أمرٌ زائدٌ على الرواية حتى يقبل قول الواحد والمرأة والعبد بخلاف الشهادة كما سيأتي.

وفيه مسائل:

❁ المسألة الأولى:

من أقدم على فسقٍ عالماً به لم تقبل روايته فإن لم يعلم قُبِلت[٢]، قال الشافعي: وأقبل رواية أهل الأهواء إلا الخطابية فإنهم يرون الشهادة بالزور لموافقتهم[٣]، وخالف القاضي فيما هو فسقٌ قطعاً، واحتج بأنه أسوأ حالاً ممن يعلم، فإنَّ جهله بفسقه فسقٌ ثانٍ.

وجوابه: أنَّ الإقدام مع العلم دليل الإجتراء على المعصية وهذه قريبة من مسألة الكافر من أهل القبلة، قلت: لأنه ثمَّ قد انضم إلى كفره جهله وكذا ها هنا.

❁ المسألة الثانية:

لا تُقْبلُ رواية المجهول الذي لا تُعرف سيرته وسريرته[٤]، واكتفى أبو

---

(١) انظر: تشنيف المسامع (٢/٩٩٣).
(٢) انظر: نفائس الأصول (٧/٢٩٥٤)، المنخول (ص٣٤٦)، الإحكام (٢/٧١).
(٣) انظر: الأم (٦/٢٢٢).
(٤) انظر: نفائس الأصول (٧/٢٩٦٥)، البرهان (١/٢٣٤)، الإحكام (٢/٧٨).

حنيفة وأصحابه بالإسلام مع سلامة الظاهر عن الفسق[1].

لنا: العمل بالظن خلاف الدليل كما عُرِفَ، وأيضاً فقوله تعالىٰ: ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ صريح في المنع من قبول رواية الفاسق، وما كان شرطاً فلا بد من العلم بحصوله، وإنما عملنا بالظن إذا كان قوته بسبب الخبرة، فما عداه يبقىٰ علىٰ الأصل.

الثالث: القياس علىٰ اشتراط العلم ظاهراً بعدم الكفر والرق والصبىٰ وكونه ليس محدوداً في القذف بجامع الاحتراز بالقدر الممكن.

الرابع: ما اشتهر عن الصحابة من رد خبر المجهول كفاطمة بنت قيس وابن سنان الأشجعي كما مرَّ من غير إنكار من الباقين.

واحتج المخالف:

بالقياس علىٰ إخباره بالتذكية، وطهارة الماء في الحمام، وكون الجارية المبيعة رقيقة غير مزوجة ولا معتدة، وكونه متطهراً إذا أمَّ، وبيان القبلة للأعمىٰ.

ولأن الصحابة قبِلوا قول العبيد والنسوان وما عرفوا منهم غير الإسلام، وكذا الرسول قبِلَ شهادة الأعرابي علىٰ رؤية الهلال.

ولأن الله تعالىٰ علَّق التثبت علىٰ وجود الفسق فما لم نعلم فسقه لا يجب التثبت.

والجواب عن الأول: أنَّ منصب الرواية من المناصب فيما ذكرتم فإن ألغوا الزيادة بإيماء قوله: «نحن نحكم بالظاهر»، قلنا: خصَّ عنه الكفر والحرية

---

(١) انظر: أصول السرخسي (١/٣٧٠)، كشف الأسرار (٣/٢١).

والصبي كما مرَّ.

وعن الثاني، والثالث: لا نسلم أنهم كانوا مجهولين.

وعن الرابع: لما وجب التوقف في قوله وجب أن يُعرف حاله حتى يمكن العلم بوجوب التوقف.

❁ المسألة الثالثة:

العدد في الجرح والتزكية شَرَطَهُ بعض المحدثين في الشهادة والرواية جميعاً(١)، وقال القاضي: في التزكية لا يشترط فيهما(٢).

والأحوط في الشهادة الاستظهار به، والتزكية على مراتب أعلاها أن يحكم بشهادته، وعكسه قدحٌ في الشهادة دون الرواية؛ لجواز أن الرد لأمر لا يقدح في الرواية كالعمى والرق، وكونه عدواً للشهود عليه.

الثانية: أن يقول هو عدلٌ ويذكر السبب، فإن لم يذكر وكان عارفاً بشروط العدالة كفى.

الثالثة: إذا روى عنه حديثاً اختلفوا في كونه تعديلاً، والحق نعم إن قال: لا استجيز الرواية إلا عن عدلٍ أو عُرِفَ ذلك من عادته وإلا فلا؛ لاحتمال كونه مجهولاً عنده، وهو عادة كثير من المحدثين وكَّل البحث إلى من يريد العمل به.

الرابعة: إذا علم يقيناً عمل الراوي بالخبر كان تعديلاً؛ لأن العمل بخبر غير العدل فسقٌ، وإن أمكن إحالته على الاحتياط أو دليلٍ آخر فلا.

---

(١) انظر: التلخيص (٢/٣٦١)، الإحكام (٢/٨٥)، نهاية الوصول (٧/٢٨٩٥).

(٢) انظر: البرهان (١/٢٣٧).



أما الجرح قال الشافعي: لا بد من ذكر السبب لاختلاف المذاهب فيما يصير به مجروحاً بخلاف العدالة فإنَّها خصلة واحدة[١]، وعَكَسَ ذلك قومٌ فمطلق الجرح يبطل الثقة، ومطلق التعديل لا يُحصِّل الثقة؛ لكثرة اعتماد الخلق على الظاهر، وشَرَطَهُ قومٌ فيهما جميعاً، ونفاه القاضي فيهما جميعاً، فإنَّه إن كان بصيراً فلا معنى لسؤاله، وإن لم يكن فلا يصلح للتزكية، والحق أن هذا يختلف باختلاف حال المزكي كما مرَّ.

فرع:

الجرح مقدمٌ على التعديل[٢]؛ لأنه اطلاع على زيادة لم ينفها المعدِّل، فإنَّه لو نفاها بطلت عدالته إذ لا طريق له إلى العلم بالنفي إلا أن يكون الجرح بقتل إنسانٍ فشهد المزكي بحياته فإذ دلَّ يتعارضان.

وعدد المزكي إذا زاد قيل: يقدَّم به وهو ضعيفٌ؛ لأن سبب تقديم الجرح لا ينتفي بكثرة العدد.

الشرط الخامس: أن يكون ضابطاً قليل السهو بحيث لا يقع له الكذب والخطأ، فإن كان عدم ضبطه لفساد طبعه، فلا تُقبلُ روايته ألبته، وأن يضبط قصار الأحاديث ـ لضعف القوة الحافظة ـ دون طوالها فيُقبل منه ما يقدر على ضبطه، وإن كان يضبط الحديث عند سماعه لكنه يَكثر منه السهو أو يتساوى الأمران، فلا يُقبلُ حديثه، فإنَّه لا يغلب على الظن أنَّه ما سها، وكونه عدلاً لا يمنع من ذلك، فإنَّ العدالة إنما تمنع من الإقدام على الكذب قصداً والله أعلم.

---

(١) الأم (٢٢١/٦).

(٢) انظر: أصول السرخسي (٣٦٤/١)، نفائس الأصول (٢٩٦٧/٧)، شرح اللمع (٦٤٢/٢)، المستصفى (ص١٢٩)، الإحكام (٨٧/٢).

القول في مستند الراوي

وأعلىٰ المراتب[1]: أن يعلم أنَّه قرأه علىٰ شيخه أو حدَّثه به ويذكر اللفظ والوقت.

الثانية: أن يعلم أنه قرأ عليه الكتاب أجمع أو حدثه به ولا يذكر اللفظ والوقت فتجوز روايته والأخذ بقوله.

الثالثة: الظن بناءً علىٰ الخط، ومذهب الشافعي وأبي يوسف ومحمد أنَّه يجوز الاعتماد عليه وإن لم يذكر ما سبق؛ لإجماع الصحابة علىٰ قبول كتب رسول الله ﷺ من غير أن يرويها أحد، ولأن الظن حاصلٌ فكان العمل به واجباً.

(١) بدأ المصنف تبعاً للرازي في الكلام عن مستند الراوي ولم يفرق بين الصحابي وغيره، والأحسن التفصيل فالراوي إما أن يكون صحابياً أو غير صحابي، فالصحابي اتفق العلماء علىٰ قبول خبره حينما يصرح بالسماع من رسول الله ﷺ كقوله: (سمعت) أو (حدثني) أو (أخبرني) ونحو ذلك، واختلفوا في قوله: (قال رسول الله كذا) فذهب الأكثرون إلىٰ حجيته وخالف القاضي في ذلك؛ لأنه يحتمل أنه سمع ذلك بواسطة ولا نعلم من تلك الواسطة، واختلفوا في قوله: (سمعت رسول الله ينهىٰ عن كذا) فالأظهر أنه حجة وخالف بعض الأصوليين في ذلك ورأىٰ أنه ليس بحجة؛ لاحتمال عدم صدور الأمر من النبي ﷺ، واختلفوا في قوله: (أمرنا بكذا) أو (نهينا عن كذا) وقوله: (من السنة كذا) فمذهب الشافعي وأكثر الأئمة أن ذلك له حكم الرفع إلىٰ النبي ﷺ، وخالف في ذلك بعض الأصوليين ومنهم أبو الحسن الكرخي؛ لتطرق الاحتمال إليه، فقد يكون من قول بعض الصحابة أو اجتهاداتهم وأضيف إلىٰ النبي ﷺ قياساً، واختلفوا في قوله: (كنا نفعل كذا) وذلك مثل قول عائشة رضي الله عنها (كانوا لا يقطعون في الشيء التافه) فرأىٰ بعضهم أن له حكم المرفوع إلىٰ النبي ﷺ وبعضهم لا يحتج بذلك ويعتبره كقول الصحابي. انظر: بديع النظام (٣٥٤/١)، الإحكام (٣١/٢ ـ ٩٩).




وقال أبو حنيفة: لا يجوز فإنَّه إذا لم يعلم لم يأمن الكذب.

وجوابه: أن الظن كافٍ في وجوب العلم، فإن علم كونه لم يسمع أو ظن أو شك، فلا تحل له الرواية قطعاً.



القول فيما جُعِلَ شرطاً وليس بشرط

والضابط فيه: أنَّ ما لا يقدح في ظن الصحة ولا ثبت تعبداً فليس بشرطٍ.

وفيه مسائل:

❁ الأولى:

خبر الواحد مقبول فإنَّا لم نُتعبد بالعدد فيه، والظن حاصلٌ، ولاتفاق الصحابة على العمل به كما مرَّ ـ وقد طوَّل الشيخ بالإعادة ـ.

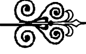
فإن قلت: لعله اعتضد باجتهادٍ أو دليلٍ آخر، قلت: كانوا يتركون اجتهادهم لهذه الأخبار والأصل عدم دليلٍ آخر.

وقال الجبائي: لا بد من عدلين إلا إذا اعتضد بظاهرٍ أو عمل بعض الصحابة أو اجتهاد أو يكون منتشراً فيهم، وحكي عنه: أنه لا بد من أربعة في الزنا كالشهادة عليه[1].

واحتج ببعض الأخبار المارَّةِ التي ردوا فيها خبر الواحد، والتي ما عملوا بها إلا مع قول غيره كخبر ذي اليدين ونحوه، وبالقياس على الشهادة بل أولى، فإنَّ هذا يقتضي شرعاً عاماً. ولأن الظن لا يغني من الحق شيئاً كما قال تعالى، وما ساعدنا على العمل به فيه ليس في معناه.

---

(١) انظر: المعتمد (١/١٣٨).

والجواب عن رده: أنَّا قد نقلنا عمن رد قبول خبر الواحد، فدل على أنَّه كان لتهمة توفيقاً بينهما، وخبر ذي اليدين كان في محفلٍ عظيمة ولم يشتهر فأورث شبهة.

وأما القياس فمنقوضٌ بسائر الأمور المعتبرة في الشهادة دون الرواية، وأما الآية فإنَّا لما علمنا أنَّ الله أمرنا بالعمل بالظن كان تمسكنا به معلوماً لا مظنوناً[1].

❁ المسألة الثانية:

زعم كثيرٌ من الحنفية أنَّ راوي الأصل إذا لم يقبل الحديث لم تقبل رواية الفرع[2]، وهو المختار إن كان الأصل جازماً بأنَّه لم يروه له، أو ظاناً والفرع ظانٌ روايته عنه، إذ الظنان يتعارضان والأصل عدم القبول، وجَزْمُ الأصْلِ بالفساد راجحٌ على ظن الفرع السماع لا محالة.

ولأنه عند جزم الأصل لا يمكن قبوله من الفرع إلا بالقدح في الأصل، وذلك يمنع قبوله من الفرع، أما إذا جزم كل واحدٍ أنَّه رواه فلا نزاع في القبول، وفيما عدا هذه الأقسام الأشبه أنه يُقبل[3].

واحتج المانعون مطلقاً بالنافي وانتفاء المعدل وقد مرَّ الجواب عنه.

❁ المسألة الثالثة:

لا يشترط كون الراوي فقيهاً كما لا يشترط كونه عالماً بالعربية ومعنى

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٢٩٧٤/٧)، نهاية الوصول (٢٩١٥/٧)، البحر المحيط (٢٦٢/٦).

(٢) انظر: أصول السرخسي (٣/٢)، بديع النظام (٣٦٢/١)، كشف الأسرار (٥٩/٣).

(٣) انظر: نفائس الأصول (٢٩٧٦/٧)، تشنيف المسامع (٩٧١/٢)، شرح مختصر الروضة (٢١٥/٢).




الخبر ؛ لأن الحجة في لفظ الرسول ، وذلك يستوي فيه كل من ضبطه[١].

وقال أبو حنيفة: هو شرطٌ فيما خالف القياس[٢].

وحجتنا:

الأدلة المقتضية لقبول خبر الواحد ، وقوله ﷺ: «نضَّر الله من سمع مقالتي فوعاها» إلىٰ قوله «فرب حامل فقه ليس بفقيه»[٣].

واحتج المخالف: بالنافي وانتفاء المعدل.

وبأنَّ الأصل عدم الورود علىٰ خلاف القياس ، فيكون معارضاً لكون الأصل صِدْقُهُ ، والأصل عدم العمل ، ولأنه قد تشتبه لام الجنس بلام العهد علىٰ من ليس بفقيه.

والجواب عن الأول: قد مرَّ.

وعن الثاني: الاعتراف بالتعارض دليل صحة الرواية ، قلت: وبالنقض بما لو كان فقيهاً. وعن الثالث: أنَّ كل من له فطنة سليمة يميز بينهما ، وأيضاً هذا يقتضي الفقه في خبر التواتر.

---

(١) انظر: الإبهاج (٢/٣٢٤)، روضة الناظر (١/٣٤٠).

(٢) يرىٰ الحنفية تقسيم الرواة إلىٰ مشهورين كالخلفاء الراشدين وعائشة وزيد بن ثابت وابن عمر رضي الله عنهم ومجهولين لم يعرفوا إلا بما رووا ، وقالوا: أن خبر المشهور حجة ما لم يخالف القياس الصحيح فإذا خالف نُظِرَ فإن كان الراوي من أهل الفقه والرأي والاجتهاد رد القياس بخبره وإن لم يكن من أهل الفقه والرأي رد خبره بالقياس. انظر: تقويم الأدلة (ص١٨٠)، أصول السرخسي (١/٣٣٨).

(٣) أخرجه أبو داوود (٣/٣٢٢)، برقم: ٣٦٦٠ ، والترمذي (٥/٣٣)، برقم: ٢٦٥٦ ، وابن ماجه (١/٨٤)، برقم: ٢٣٠ ، والحاكم في المستدرك (١/١٦٢) برقم: ٢٩٤ ، وقال: (صحيح علىٰ شرط الشيخين).




❁ المسألة الرابعة:

من عُرِفَ الاحتياط منه جداً في خبر الرسول ﷺ تُقبلُ روايته وإن كان متساهلاً في غيره على الأظهر؛ لأنه يفيد الظن ولا معارض، وإن عُرِفَ منه التساهل فيه، فلا تُقبلُ روايته بالاتفاق[1].

❁ المسألة الخامسة:

تُقبلُ رواية من لم يروِ إلا خبراً واحداً، وكذا من كثرت روايته مع قلة مخالطته لأهل الحديث إن تمكن تحصيل ذلك القدر في ذلك الزمان، وإلا توجه الطعن في الكل[2].

❁ القسم الثاني: في المخبرعنه:

وشرطه أن لا يقوم على انتفائه دليل قاطع عقلي أو سمعي من كتاب أو سنة متواترة أو إجماع، فإن قام فقد ذكرنا حكمه في المقطوع بكذبه، وقد طوَّل الشيخ بإعادته.

وليس من شرطه أمورٌ قد ظن أنها شرط:

❁ الأول:

إذا عمل الرسول ﷺ بخلاف موجب الخبر قد مرَّ الكلام فيه عند تخصيص الخبر بفعل الرسول وتركه، وفيما إذا عارض فعله قوله ـ وقد طوَّل الشيخ

(١) انظر: قواطع الأدلة (١/٣٤٦)، نهاية السول (١/٢٧١)، البحر المحيط (٦/٢٠٣).
(٢) انظر: نفائس الأصول (٧/٢٩٨١)، تشنيف المسامع (٢/٩٩٢)، المعتمد (٢/١٣٧).




بإعادته ـ وزاد ها هنا أنَّه يُقدَّمُ المتواتر ، وعند الاستواء يُصار إلىٰ الترجيح ، وهذا لا خفاء فيه[١] .

أما الراوي إذا كان مذهبه بخلاف روايته ، فمذهب بعض الحنفية أنَّه يُرجع إليه في الخبر العام إذا خصصه كحملهم حديث أبي هريرة في الغسل من ولوغ الكلب سبعاً علىٰ الندب ؛ لاقتصاره علىٰ الثلاث ؛ لأنه أعرف بمقاصد الرسول ﷺ .

وقال الكرخي : ظاهر الخبر أولىٰ وهو ظاهر مذهب الشافعي إن كان تأويله مخالفاً لظاهر الحديث ؛ لاحتمال أن يكون خالفه لما ظنه دليلاً ، فإنَّه ليس علىٰ عصمةٍ من ذلك دليل ، وعدالته إنما تمنعه من الخطأ عمداً لا سهواً ، وإن كان التأويل أحد محتملي الظاهر رجع إليه ؛ لأنه أعرف[٢] .

وقال القاضي عبدالجبار قريباً من مذهبنا فإنَّه قَبِلَ تأويله في أحد المحتملين ، وفيما إذا علِمَ ذلك ضرورةً من قصْدِ الرسول ، فإن احتمل أن يكون ما ذهب إليه لنصٍّ أو قياس نظر في دليله ولا يقلد ، وبيان الراوي للمجمل أولىٰ أيضاً[٣] .

❁ **المسألة الثانية:**

ورود الخبر علىٰ خلاف القياس إن أمكن الجمع بينهما فعل ، بأن يكون أحدهما خاصاً والآخر عاماً ، فيُخصص أحدهما بالآخر إلا إذا كان القياس هو

---

(١) انظر : نفائس الأصول (٧/٢٩٩٧) ، البحر المحيط (٦/٢٨٧) ، المعتمد (٢/١٦٩) .

(٢) انظر : الفصول (٣/٢٠٣) ، تقويم الأدلة (ص٢٠٢) .

(٣) انظر : المعتمد (٢/١٧٥) .




العام، فإنَّه غير جائز عندما لا يجوز تخصيص العلة، فيكون كما لو تنافيا، وحكمه تقديم الخبر إن كان أصل القياس قد ثبت بذلك الخبر، وكذا إن كان بغيره وكل واحدٍ من مقدمات القياس ظني؛ لتطرق الخلل إلىٰ كل واحدٍ من تلك المقدمات، وإن كانت قطعيةً فهو مقدمٌ علىٰ خبر الواحد الذي لا يورث إلا الظن، وإن كان بعضها قطعياً والبعض ظني، فهو علىٰ أقسام، تعيَّن منها صورة: وهو ما إذا كان أصل القياس قد ثبت بدليل قطعي إلا أن كونه معللاً بتلك العلة، وكونها موجودة في الفرع ظني.

ومذهب الشافعي تقديم الخبر، ومالك قدَّم القياس(١)، وعيسىٰ ابن أبان وافقنا إن كان الراوي ضابطاً عالماً(٢)، وإلا فهو في محل الاجتهاد(٣).

وعند أبي الحسين طريقه الاجتهاد، فينظر في أمارة القياس وعدالة الراوي ويعمل بالأقوىٰ(٤)، وبعض الناس توقف(٥).

لنا: أنَّ الصحابة كانوا يتركون اجتهادهم لخبر الواحد، وقد صرحوا بذلك كما مرَّ عنهم حين قال عمر: (أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا)(٦).

---

(١) واستنكر أبو المظفر السمعاني نقل هذا القول عن الإمام مالك فقال: (وقد حُكي عن مالك أن خبر الواحد إذا خالف القياس لا يقبل، وهذا القول بإطلاقه سمج مستقبح عظيم وإنما أُجِلُّ منزلته تلك عن مثل هذا القول وليس يُدرىٰ ثبوت هذا منه). قواطع الأدلة (١/٣٥٨).

(٢) انظر: الفصول (٣/١٢٧).

(٣) انظر: نفائس الأصول (٧/٢٩٨٥)، الإحكام (٢/١١٨)، التمهيد (٣/٩٤).

(٤) انظر: المعتمد (٢/١٦٣).

(٥) ومنهم القاضي أبوبكر الباقلاني. انظر: الإحكام (٢/١١٨)، نهاية الوصول (٧/٢٩٣٦).

(٦) أخرجه البيهقي في السنن الكبرىٰ (١/١٩٠)، برقم: ٢١٣، والدارقطني (٥/٢٥٦)، برقم:=




وعليه تدل قصة معاذ، فإن قلت: فقد ردَّ ابن عباس خبر أبي هريرة في غسل اليدين عند الاستنقاص، وقال: (فما نصنع بمهراسنا)[١].

قلت: هذا ليس رداً وإنما هو وصفٌ للعمل بموجبه بالمشقة.

سلمنا ذلك ولكن إنما ترك موجبه لتعذره وهذا ليس قياساً مظنوناً، فإن قلت: كان يمكنهم غسلها من إناء آخر ثم يُدخلونها في المهراس، قلت: لِمَ قلت إن قياس الأصول يقتضي غسلها في ذلك الإناء حتى يكون رد الخبر لأجله؟.

الثاني: أنَّ دلالة الخبر على الحكم ووجوب العمل به قطعيٌ، والظن ليس إلا في مقدمة واحدة وهو ثبوته عن الرسول ﷺ، أما القياس وإن كان أصله ووجوب العمل به قطعيان ولكن كون الحكم في الأصل معللاً بتلك العلة ووجودها في الفرع وانتفاء المانع أمورٌ مظنونة، فيكون تطرق الخلل إليه أكثر.

فإن قلت: إذا كان أحد المظنونين أقوى من الآخر، فلا يبقى إلا الاجتهاد أو الترجيح، قلت: صحيحٌ لو تُرِكْنا والعقل؛ ولكن مَنَعَ منه السمع لقصة معاذ ولما ذكرناه أولاً.

❁ المسألة الثالثة:

عمل أكثر الأمة بخلاف الخبر لا يوجب رده، فإنَّ قولهم ليس بحجة، ولكثير من المرجحات[٢].

= ٤٢٨٠، والأثر ضعيف. انظر: الكامل في ضعفاء الرجال (١٦٦/٨)، ميزان الاعتدال للذهبي (٤٣٨/٣).

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (٩٤/١)، برقم: ١٠٥٢، والبيهقي في السنن الكبرى (٧٩/١)، برقم: ٢١٦.

(٢) انظر: نفائس الأصول (٢٩٩٣/٧)، الإحكام (١١٦/٢)، نهاية الوصول (٢٩٤٨/٧).

❁ الرابعة:

الحُفَّاظُ إذا خالفوا الراوي في بعض الخبر لا يكون رداً لما لم يُخالفوه فيه بالاتفاق، والذي خالفوه فيه الأولىٰ رده؛ لأن نسبة السهو إليه أولىٰ، قلت: وستأتي هذه المسألة مفصَّلةً مخالفة لما ذكره ها هنا(1).

وأحسن ما يدل عليه إذا كان الممسك عن الزيادة أحفظ وأضافا إلىٰ مجلسٍ واحدٍ لكن ها هنا يتعارضان كما يأتي، فلا يكون الرد أولىٰ، وكونهم حفاظاً لا يجعلها مسألة أخرىٰ، فإنَّه قد يكون حافظاً(2).

❁ المسألة الخامسة:

قال ﷺ: «إذا روي لكم حديث فاعرضوه علىٰ الكتاب والسنة فإن وافق فاقبلوه وإلا فردوه»(3)، فذهب عيسىٰ ابن أبان إلىٰ أنَّه لا بد من ذلك وإن تكاملت شروطه.

وقال الشافعي: لا يجب؛ لأنه لا تتكامل شروطه إلا وهو غير مخالف، وعند القاضي عبد الجبار يقبل خبر الواحد الرفع بحكم الكتاب إذا لم يُعلم تأخره فإن عُلِمَ لا يجوز؛ لأنه يكون نسخاً.

واحتج بأنَّ الصحابة كانت تفعل ذلك ولم تسْأل هل كان مقارناً أم لا، قلت: ويجيء ها هنا ما سبق من البحث في بناء العام علىٰ الخاص إذا جُهِلَ التاريخ،

---

(1) في مسألة زيادة الثقة وهي قوله: (إذا انفرد أحد الراويين بزيادةٍ وكان المجلس متغايراً قُبِلت..).

(2) انظر: نفائس الأصول (٧/٢٩٩٤)، الحاصل (٢/٨٠٥)، التحصيل (٢/١٤١).

(3) سبق تخريجه.

وهذا يوافق مذهب الشافعي ثمَّ[1].

❁ المسألة السادسة:

خبر الواحد إذا اقتضىٰ علماً لم يُقبل وإن اقتضىٰ عملاً ؛ لأنه لا يفيد العلم فيكون تكليفاً لما لا يطاق إلا أن يكون في الأدلة العقلية ما يقتضي ذلك العلم، فإذ ذاك لا يمتنع أن يكون ﷺ قد قصد به إعلام من خاطبه، وكذا إن لم يقم دليلٌ عقلي إذا حُمِلَ علىٰ هذا الوجه، أما إذا اقتضىٰ عملاً مجرداً قُبِلَ وإنْ عمَّت به البلوىٰ عملاً بالأدلة الدالة علىٰ قبول خبر الواحد[2] ـ وقد طوَّل الشيخ بإعادتها ـ خلافاً لأبي حنيفة[3].

ولأنهم قبِلوه في الرعاف والقهقهة مع عموم البلوىٰ بها، وكذا في وجوب الوتر، فإنَّه لم يتواتر الوجوب وإن كان أصله متواتراً.

ولأن الصحابة رجعوا إلىٰ خبر عائشة في التقاء الختانين، واحتجوا بردِّ أبي بكرٍ خبر المغيرة في الجدة وردِّ عمر خبر أبي موسىٰ في الاستئذان من غير إنكار الباقين.

ولأنه لو كان صحيحاً لأشهره الرسول ﷺ وأمر به تمكيناً من العمل بموجبه ولو فعله لتواتر.

والجواب عن الأول: أنَّهم قد قبلوا فيه خبر الاثنين فلا ينفعكم.

---

(١) انظر: أصول السرخسي (١/٣٦٤)، أصول الشاشي (ص٢٨٠)، نفائس الأصول (٧/٢٩٩٥)، نهاية السول (ص٢٧٣)، المعتمد (٢/١٥٤).

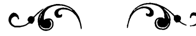
(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٣٧٢)، التبصرة (ص٣١٤)، المستصفىٰ (ص١٣٥).

(٣) انظر: أصول السرخسي (١/٣٦٨)، بديع النظام (١/٣٦٦).




وعن الثاني: إنما يجب ذلك أنْ لو تضمَّن علماً، أو أوجب العمل به على كل حال، أما إذا أوجب بشرط البلوغ، فليس تكليفاً لما لا طريق إليه، ثم هذا يلزمكم فيما تعم به البلوى.

فإن قلت: ذاك شرطه البلوغ، فكذا ها هنا، قلت: وأدلتهم منقوضةٌ بما احتجينا به.



❁ القسم الثالث: في صيغة الخبر

وهو في حق الصحابي على مراتب:

الأولى: أن يقول: سمعت رسول الله أو أخبرني أو حدثني أو شافهني.

الثانية: أن يقول: قال كذا وظاهر هذا كالمرتبة الأولى ولكنَّه ليس نصَّاً، فإنَّه قد يقول ذلك اعتماداً على ما نُقِلَ إليه كما نقوله.

الثالثة: أن يقول: أمر رسول الله أو نهى، وهذا ليس نصَّاً أيضاً لما ذكرناه.

ولأنه قد يكون أَمَرَ به البعض أو في بعض الأوقات.

ولأنه ربما اعتقده أمراً فيما ليس بأمرٍ، فلهذا اختلفوا فيه، والأكثرون على أنَّه حجة؛ لأن الظاهر أنَّه لا يُطلق ذلك إلا إذا بنصٍّ مراد الرسول، ولك أن تقول: بل يكفي ظنه.

فإن قلت: هذه اللفظة حجةٌ فلولا قطْعُهُ لكان قد أوجب ما يجوز خلافه،

وهو قدحٌ في عدالته، قلت: فأنت ما عرفت كونه حجةً إلا بقطْعه، فلو أثْبتَّ قطْعه بكونه حجة لزم الدور.

الرابعة: أن يقول: (أُمِرْنا) و(نُهِيْنا) يُحملُ على أنَّه ﷺ هو الآمر عند الشافعي خلافاً للكرخي[1]؛ لأنه المفهوم لكل أحدٍ عندما يقوله الرجل في دار الرئيس أو الملك أنَّه الآمر. ولأن غرضهم بيان الشرع، فيُحملُ على الشارع دون الأئمة والولاة، ودون الله تعالى فإنَّ أمره ظاهر لكل أحد، ودون جماعة الأمة فإنَّ الراوي منهم فلا يأمر نفسه، وهكذا إذا قال: من السنة كذا يُحملُ على سنة الرسول ﷺ.

فإن قلت: فقد قال: «من سنَّ سنةً حسنةً»[2].. الحديث وعنى به سنة غيره، ولأنها مأخوذ من الاستنان وذلك لا يختص، قلت: ذاك بحسب اللغة لا الشرع[3].

الخامسة[4]: أن يقول (عن النبي)، قيل الأظهر أنَّه سمعه منه، وقيل: يحتمل هو وعن غيره عنه، قلت: وهذا بشرط أن يكون أطال الصحبة معه، وإلا فيكون مرسلاً كما سيأتي مصرحاً به في المراسيل فاعرفه.

السادسة: أن يقول: كنا نفعل كذا فالظاهر أنَّه قصد تعريفنا شرعاً ولا يكون كذلك إلا إذا كانوا يفعلونه مع علمه ﷺ من غير إنكار، ومتى قال الصحابي قولاً لا مجال للاجتهاد فيه فحُسْنُ الظن به يقتضي حمله على أنَّه سمعه من الرسول ﷺ[5].

---

(١) انظر: بديع النظام (١/٣٥٥).

(٢) أخرجه مسلم (٤/٢٠٥٩)، برقم: ١٠١٧.

(٣) انظر: المستصفى (ص١٠٤)، الإحكام (٢/٩٥)، روضة الناظر (١/٢٧٩).

(٤) في الأصل الرابعة، وقد أثبت الخامسة حسب التسلسل وكذا ما بعدها.

(٥) انظر: المستصفى (ص١٠٤)، الإحكام (٢/٩٥)، البحر المحيط (٦/٢٩٦).




أما غير الصحابي فيجب أن يراعي ألفاظ روايته ويرعىٰ فيها المطابقة ، فإذا سمع إنساناً يحدث بحديث فإن لم يقصد إسماعه قال: سمعته يحدِّثُ ، وإنْ قصد إسماعه أو إسماع جماعةٍ هو فيهم قال: أخبرني وحدثني وسمعته يحدث ، وكذا إذا قرأ عليه كتاباً فقال: الأمر كما ذكر ، أو قيل له: هل سمعت ذلك؟ فيقول: نعم ، كما في نظيره في الشهادة ، والإشارة برأسه أو بأصبعه كقوله نعم في وجوب العمل علىٰ الحاضر ، ولا يجوز له روايته بشيء من هذه الألفاظ ، ولو قُرئ عليه الكتاب وقيل: حدثك فلانٌ به؟ فلم ينكر ولا أقرَّ بعبارة ولا إشارةٍ فلا شك في وجوب العمل به علىٰ من غلب علىٰ ظنه أنَّ سكوته لكونه كذلك.

أما الرواية عنه فجائزة عند عامة الفقهاء والمحدثين خلافاً للمتكلمين وبعض أصحاب الحديث ، فإنه قال له أنْ يقول أخبرني قراءةً عليه ولا يجوز غيره ، ولو قال القارئ أرويه عنك فقال: نعم ، لا تجوز الرواية فإنَّه لم يسمع منه شيئاً ، فقوله حدثني أو أخبرني أو سمعت كذبٌ.

والجواب: لا نسلم أنه كذب ، فإنَّ أحد أسباب المجاز المشابهة ، وهذا السكوت قد شابه الإخبار في إفادة الظن بكون المروي كلام الرسول ، فوجب أن يكون إخباراً ، وقد استقرَّ عرف المحدثين بذلك فصار قوله (أخبرني) كالاسم المنقول أو المجاز الغالب ، فوجب أن يكون جائزاً كسائر الاصطلاحات ، قلت: وإذا جاز له الرواية بلفظ (أخبرني) حال سكوته فكيف قال: لا يجوز حال الإشارة ، وهذا أعجب.

ولو كتب إليه جاز أن يقول (أخبرني) إذا علم أنَّه خطه ، أو ظنَّ فلا يقول (حدثني) ولا (سمعته) فإنَّه كذبٌ ، بخلاف المناولة فإنَّه إذا أشار إلىٰ كتاب

يعرف ما فيه وقال: سمعت ما في هذا الكتاب فإنَّه يكون محدِّثاً له، وإن لم يقل: إروِ عني، وليس له أن يشير إلىٰ نسخةٍ أخرىٰ من ذلك الكتاب إلا أن يعلم اتفاقهما، فإن لم يقل الشيخ سمعته بل قال حدِّث عني بما فيه، فليس له أن يُحدِّث؛ لأنه ما حدثه، وقياس هذا أن الإجازة إباحةٌ للكذب، وهو قوله: أجزت لك أن تروي عني ما صح عني من أحاديثي؛ لأنه أباح له أن يحدث عنه بما لم يحدثه، ولكنه في العرف بمنزلة قوله: ما صح عندك أني سمعته فاروه عني[1].

واختتام الكلام بأربع مسائل:

❁ **الأولىٰ:**

مذهب الشافعي أنَّ المرسل غير مقبول[2] خلافاً لأبي حنيفة ومالك[3]؛ لأن الراوي قد يروي عن من لا يعرفه بالعدالة كما مرَّ أو يعرفه ولكن يعرفه غيره بالفسق، ويتقيد قول الغير علىٰ من غيرِ رضاه إضرارٌ، وما خالفنا فيه ليس في معناه.

فإن قيل: هذا ممكن ولكنَّ الأظهر عدالة الأصل؛ لأن الفرع لا يجوز له أن يروي عن الرسول إلا ما يُعلمُ أو يُظنُّ أنَّه قوله، وكذا ليس له أن يوجب علىٰ غيره شيئاً أو يطرحه عنه إلا إذا علِمَ ذلك أو ظنه، ولا يكون كذلك إلا إذا كان الأصل عدلاً علماً أو ظناً وهذه معولهم.

وتمسكوا أيضاً بعموم قوله: ﴿وَلِيُنذِرُوا۟﴾، وبأنَّ التثبت معلقٌ بالفسق ولم يوجد.

---

(١) انظر: الكفاية للخطيب البغدادي (٢/١٢٠)، علوم الحديث لابن الصلاح (ص١٧٣).

(٢) انظر: الرسالة (ص٤٦٤)، اللمع (ص٧٣).

(٣) انظر: أصول السرخسي (١/٣٦٠)، بديع النظام (١/٣٧٧)، نفائس الأصول (٧/٣٠٣٢).

ولأن المراسيل كانت مقبولةً بين الصحابة.

قال البراء: (ليس كل ما حدثناكم به سمعناه غير أنَّا لا نكذب)[1].

وروى أبو هريرة «من أصبح جنباً فلا صوم له»[2].

وروى ابن عباس (أنه ﷺ ما زال يلبي حتى رمى جمرة العقبة)[3]، ثم ذكرا أن الفضل أخبرهما به.

وروى ابن عباس «لا ربا إلا في النسيئة»[4] ثم أسنده إلى أسامة.

ولأنه لو لم يُقبل لما قَبِلَ قوله عن النبي؛ لجواز أنَّه أرسله.

والجواب: لا نسلم أنه أرجح فإن الممكن من حيث هو هو لا يترجح إلا لمرجح منفصل.

قوله: أنه لا يطلق الرواية إلا وقد اعتقد عدالة الأصل.

قلنا: قوله قال رسول الله جَزْمٌ بأنه قال، ولا يمكن حمله عليه، فيكون التقدير أظن أنه قال أو سمعت أنه قال، وعلى التقدير الآخر لو صرح به لا يكون تعديلاً، فإنه يحل له أن يقول ذلك ولو سمعه من كافر فعليكم أن تبينوا أن التقدير الأول أولى.

---

(١) أخرجه أحمد (٣٠/٤٥٠) برقم: ١٨٤٩٣، والحاكم (١/١٧٤) برقم: ٣٢٦، وقال: (صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (٢/٣٣٠)، برقم: ٩٥٨١، والطبراني في الكبير (١٨/٢٩٢) برقم: ٧٥٠، وأخرجه البخاري (٣/٢٩)، برقم: ١٩٢٦، بلفظ آخر.

(٣) أخرجه البخاري (٢/١٣٧)، برقم: ١٥٤٤، ومسلم (٢/٩٣١)، برقم: ١٢٨١.

(٤) أخرجه البخاري (٣/٧٤)، برقم: ٢١٧٨.

قوله: فكذا ليس له أن يوجب علىٰ غيره إلا بهذا الشرط.

قلنا: روايته إنما عُرِف كونها موجبةً بناءً علىٰ عدالة الأصل، فإذا أثبتم عدالته بكونها موجبة لزم الدور، ثم هذان الوجهان منقوضان بشاهد الفرع إذا لم يُذكر شاهد الأصل، فإن فرَّقت بأن الشاهد ثبَّت الحق علىٰ شخصٍ بعينه وبأنَّ الحاكم ربما أدىٰ اجتهاده إلىٰ الرجوع علىٰ شاهد الأصل عند الرجوع عن الشهادة.

قلت: أما الأول: فالاحتياط في إلزام سائر المكلفين أولىٰ.

وأما الثاني: فملغي فيما إذا كان شاهد الأصل ميتاً ولا تركة له.

وأما النصوص فقد خصت في الشهادة فكذا ها هنا، فإن فرَّقت فقد أجبنا.

وأما الأحاديث فلعل فاعله قائلاً به ولم ينكر غيره؛ لأنها اجتهادية، ولأن الظاهر من حال الصحابي الإسناد.

وعن الأخير: متىٰ قال عن فلان وكان قد أطال صحبته كان دليلاً علىٰ أنَّه سمعه منه، فإنْ لم يُعلم طول صحبته لم يقبل.

فروع:

*** الأول:**

قال الشافعي: وأقبل المرسل ممن عُلِمَ أنَّه لا يسند إلا عن عدل، أو كان قد أسنده مرةً، أو أسنده غيره، أو أرسله ورجال أحدهما غير رجال الآخر، أو عضده قول صحابي أو فتوىٰ أكثر أهل العلم.




قلت: ومنه خبر معاذ فإنَّه مُرْسلٌ ولكن تلقته الأمة بالقبول، ومثله حجةٌ عندنا كما سيأتي في القياس إن شاء الله تعالىٰ.

قال الشافعي: وأقبل مراسيل ابن المسيب لأني وجدتها كذلك، ولا أستطيع أقول أن الحجة تثبت به كثبوتها بالمتصل[1].

فقالت الحنفية: لا معنىٰ لقبوله عند إرسال غيره عند من لا يقبل المراسيل، فإنَّ ما ليس بحجة لا يصير حجة عند ما ليس بحجة[2].

قلت: وكذا بفتوىٰ الصحابي وقول أهل العلم عند من لا يرىٰ قولهم حجة، فإن رآه فهو الحجة بخلاف الشاهد الواحد فإنَّه يُقبلُ مع الشاهد الآخر فإنَّ المانع وحدته وقد زالت، وها هنا المانع الإرسال فيهما وهو قائم.

واعلم أنَّ غرض الشافعي بهذا الكلام أنَّ عند انضمام هذه الأشياء يقوىٰ بعض القوة فحينئذٍ يجب العمل به بالأدلة الدالة علىٰ وجوب العمل بالظاهر.

*** الفرع الثاني:**

حكم الوقف والوصل حكم الإسناد والإرسال، سواءٌ كان من شخصٍ أو شخصين، وإذا وقفه مرة ووصله أخرىٰ أو وجد الوقف من واحد والوصل من آخر قُبِلَ، والموجود لا يصلح أن يكون مانعاً؛ لجواز السهو إلا إذا أرسله أو وقفه زماناً طويلاً ثم أسنده أو وصله، فإنَّه يبعد أن ينسىٰ ذلك الزمن الطويل ثم يتذكر إلا أن يكون له كتاب يرجع إليه فيتذكر ما نسيه.

---

(١) انظر: الرسالة (ص٤٦٤).

(٢) انظر: أصول السرخسي (١/٣٦٠).

❊ الثالث:

مَنْ عادته الإرسال إذا أسند حديثاً فلا شك في قبوله عند من يقبل المراسيل، أما غيرهم فقد قيل: لا يقبل؛ لأن الظاهر أنَّه اعتاد ستر الرواة لضعفهم فكان خائناً، والأكثرون قبلوه وعلته ظاهرة.

ثم قال الشافعي: ولا أقبل مِنْ حديثه إلا ما قال فيه (حدثني) أو (سمعت) دون اللفظ الموهم، وبعضهم لا يُقبل منه إلا (سمعت)[١].

وكأنهم يجعلون (حدثني) دالاً على المشافهة، و(أخبرني) متردد بينها وبين الكتابة إليه والإجازة، وهذه عادة لهم وإن لم يكن بينهما فرقٌ في اللغة[٢].

قلت: إذا لم يكن بينهما فرقٌ فلِمَ قال في الكتابة إليه يقول (أخبرني) ولا يقول (حدثني) فإنَّه كذبٌ؟ إلا أن يقال تركه على عادتهم، ولكنه بعيد حيث وصفه بالكذب.

❊ المسألة الثانية:

إذا دلَّس الراوي وذكر الأصل باسمٍ لا يُعرفُ به من أجل حتى لا يُعرف فيرد حديثه لم يُقبل حديثه؛ لأنه غاشٌ، وإن ترك اسمه لصغر سِنِّه قُبِلَ عند من يقبل رواية المجهول، وكذا ينبغي لمن يقبل المراسيل أيضاً فإنَّ عدالته تقتضي أن لا يروي إلا عن ثقةٍ، أما من شرط المعرفة والعدالة فلا يقبله[٣].

---

(١) انظر: الرسالة (ص٤٦٤).

(٢) انظر: نفائس الأصول (٣٠٢١/٧)، نهاية الوصول (٢٩٩٧/٧)، المعتمد (١٤٠/٢).

(٣) انظر: نفائس الأصول (٣٠٢١/٧)، التحصيل (١٥٠/٢)، المعتمد (١٥٢/٢).

❁ **المسألة الثالثة:**

يجوز نقل الخبر بالمعنىٰ وهو قول أبي الحسين وأبي حنيفة[١]، خلافاً لابن سيرين[٢] وبعض المحدثين، ولكن بشرط أن تكون الترجمة كالأصل في الجلاء والخفاء، وأن لا تكون قاصرةً عن إفادة المعنىٰ، وأن لا تكون فيها زيادة ونقصان، ويدل عليه جواز شرح الشرع للعجمي بلسانه والتفاوت بينهما أعظم بالضرورة، ولأن الصحابة نقلوا قصةً واحدةً في مجلسٍ واحدٍ بألفاظٍ مختلفةٍ ولم ينكر أحدٌ علىٰ أحدٍ، ولأنَّا نعلم بالضرورة أنهم ما كانوا يكتبونها ولا يكررون عليها في ذلك المجلس، بل تركوها وما ذكروها إلا بعد الأعصار، وذلك يُوجب القطع بتعذر نقلها بتلك الألفاظ، وقد قال ﷺ «إذا أصبتم المعنىٰ فلا بأس»[٣] وكان ابن مسعود إذا حدَّث يقول: هكذا قال رسول الله أو نحوه.

واحتج المخالف:

بقوله ﷺ: «رحم الله من سمع مقالتي فوعاها ثم أدَّاها كما سمعها».. الحديث، ولأنَّا نرىٰ المتأخرين يستنبطون من الآية والخبر ما لم يتنبه له الماضون، وإليه الإشارة بقوله: «رُبَّ حاملِ فقهٍ إلىٰ من هو أفقه منه»[٤].

ولأنَّا لو جوَّزنا ذلك لجاز للثاني والثالث فيُفضي إلىٰ سقوط الكلام الأول بالكلية، فإنَّه ربما يُظنُّ أنَّه لا تفاوت بينهما، ولأنَّا نقطع بأنَّ الإنسان لا يستطيع

---

(١) انظر: تقويم الأدلة (ص١٩٤)، التمهيد (٣/١٦١)، المعتمد (٢/١٤١).

(٢) واختار ذلك أبوبكر الجصاص. انظر: الفصول (٣/٢١١)، الإحكام (٢/١٠٣).

(٣) أخرجه الطبراني في الكبير (٧/١٠٠) برقم: ٦٤٩١، وإسناده ضعيف جداً، مجمع الزوائد (١/١٥٤).

(٤) سبق تخريجه.

تطبيق الترجمة وإن أجهد نفسه، وهذا اليسير مع التطاول يصير كثيراً.

والجواب عن الأول: أنَّ من أدَّىٰ تمام معنىٰ كلام الرجل يقال قد أدَّاه كما سمعه وإن تغيَّر اللفظ كما في الترجمة والشهادة.

وأما الثاني والثالث: فغير واردٍ علىٰ ما شرطناه.

❁ **المسألة الرابعة:**

إذا انفرد أحد الراويين بزيادةٍ وكان المجلس متغايراً قُبِلت، وإن كان واحداً والذين لم يروون الزيادة عدد كبير مثلهم لا يذهلون عما ضبطه الواحد لم يُقبل، وحُمِلَ علىٰ أنَّه سمعها من الرسول فظنها منه، وإن جاز عليهم الذهول وكانت الزيادة مغيِّرةً للإعراب كما لو روىٰ أحدهما (أدُّوا عن كل واحدٍ صاعاً) والآخر (نصف صاعٍ) تعارضا وصِيْر إلىٰ الترجيح؛ لأن الجرَّ والنَّصْب ضدان فلا يمكن الجمع بينهما خلافاً لأبي عبدالله البصري[(١)].

قلت: وقد قال فيما سبق: الحفاظ إذا خالفوا الراوي في بعض الحديث الأولىٰ أن لا يُقبل، وحُمِلَ علىٰ أنَّه سها، إلا أن يكون لكونهم حفاظاً أثراً وهو بعيد، فإنَّه قد يكون حافظاً إلا أن يُنزَّلَ علىٰ ما إذا كانوا أضبط كما يأتي هنا، وإن لم يضر الإعراب قُبِلت، إلا أن يكون الممسك عنها أضبط خلافاً لبعض المحدثين.

لنا: يُحتملُ أن يكون عرض له سهوٌ أو عطاسٌ أو سعل، قلت: أذهله عن تلك الزيادة. فإن قلت: وراوي الزيادة يجوز أنه غلط أو توهم سماع ما لم يسمع،

(١) انظر: المعتمد (٢/١٢٩).

قلت: صحيح ولكنَّه أبعد فإنَّ نسيان ما سمع أكثر من سماع ما لم يسمع.

قلت: ولم يذكر حكم ما إذا كان الممسك عن الزيادة أضبط، والأقرب أنهما يتعارضان، فإنَّه إذا لم يقبل الزيادة لم يبق إلا هذا، أو تقديم حكم السكوت وهذا باطلٌ، فإنَّه لو صرَّح بنفي الزيادة وقال: لم أسمعه تكلم بعد ذلك مع انتظاري له تعارضا وصِيْر إلىٰ الترجيح، صرَّح به الشيخ فكيف إذا لم ينفِ[1].

(١) تنقسم زيادات الثقات إلىٰ نوعين: النوع الأول: الزيادة في السند، والنوع الثاني: الزيادة في المتن.
ومحور الحديث في هذه المسألة هو النوع الثاني وهو الزيادة في المتن، ويمكن أن نقسم الزيادة في المتن إلىٰ ثلاثة أقسام: القسم الأول: أن يروي الثقة حديثاً، ويكون مخالفاً ومنافياً لما رواه غيره من سائر الثقات، فهذا حكمه الرد، ولو صح إسناده، وهو ما يطلق عليه الشاذ.
القسم الثاني: أن يروي الثقة الحديث ويتفرد به، ولا يكون فيه مخالفة أو منافاة، وهذا لا إشكال فيه كذلك؛ لأن الراوي في مرتبة عالية من الصدق والأمانة، فقبلنا حديثه حيث لم يخالف أو ينافِ ما رواه غيره من سائر الثقات.
القسم الثالث: أن يروي الثقة زيادة لفظ في المتن لم يروها غيره من سائر الثقات، كزيادة لفظ " من المسلمين " في الحديث الذي أخرجه الشيخان بسنديهما عن ابن عمر رضي الله عنهما: «أن رسول الله ﷺ فرض زكاة الفطر من رمضان علىٰ الناس، صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير، علىٰ كل حر أو عبد، ذكر أو أنثىٰ، من المسلمين». فقد رواه البخاري ومسلم وغيرهما بتلك الزيادة تارة، ومن غيرها تارة أخرىٰ. وانقسم أهل العلم في قبول زيادة الثقة إلىٰ فريقين: الفريق الأول: يرىٰ عدم التفصيل في حكم الزيادة مطلقاً، واختلفوا علىٰ قولين: القول الأول: قبول زيادة الثقة مطلقاً، وهو قول الشافعي، وجمهور المحدثين، وبعض الأصوليين، منهم إمام الحرمين، والغزالي، والشيرازي.
الفريق الثاني: رأىٰ التفصيل في الحكم علىٰ زيادة الثقة، فليست كل زيادة مقبولة مطلقاً، وليست كل زيادة مردودة مطلقاً، وهم الجمهور، وهذا هو القول الثاني في المسألة، وبيانه كالآتي:
أولاً: أن تكون الزيادة مخالفة للمزيد عليه بحيث لا يمكن الجمع بينهم، فهي زيادة مردودة.
ثانياً: أن تكون الزيادة موافقة للمزيد عليه، ولا تخلو هذه الحال من عدة أمور:
ـ أن نعلم تعدد المجلس، أو لا نعلم، فهذه الزيادة مقبولة؛ لأنه لا يمتنع أن يذكر النبي ﷺ=

فرع:

لا شك في قبولهما من راوٍ واحدٍ إذا أضافهما إلىٰ مجلسين، وإن كان المجلس واحداً وغيرت تعارضا كما في الراويين وإن لم تغير عُمِلَ بالأكثرِ من روايته تقليلاً للسهو إلا أن يصرِّح ويقول: إني سهوت فيُعملُ بتصريحه، وإن تساويا قُبِلت؛ لأن اعتقاد السهو أولىٰ من اعتقاد الغلط كما مرَّ.



= الزيادة في مجلس، ويتركها في مجلس آخر، ولأن الراوي توافرت فيه شروط العدالة، فيترجح صدقه.

ـ أن نعلم أن المجلس واحد، ففي ذلك تفصيل:

فإن كان الذي نقل الزيادة أحد الرواة وتفرد بها مع حضور جماعة معه لا يجوز في العادة ذهولهم، ولم ينقلوها، أو كان ناقلها واحداً ومن لم ينقلها واحد، ولكن ناقل الزيادة كان خفيف الحفظ والضبط، فإن تلك الزيادة لا تقبل.

ويبقىٰ بعد هذا التفصيل، لو كان من روىٰ الزيادة واحد، ومن لم يروها واحد أيضاً، وكلاهما في رتبة متساوية في العدالة والضبط، فهذا هو محل النزاع بين الأصوليين ممن رأىٰ التفصيل في مسألة زيادة الثقة، فمنهم من رأىٰ قبولها، ومنهم من رأىٰ ردها. انظر: الكفاية (٢/٢٤٥)، علوم الحديث (ص٨٥)، البرهان (١/٢٥٥)، المنخول (ص٣٧٦)، الإحكام (٢/٩٨)، العدة (٣/١٠١١).

الكلام في القياس

وفيه مقدمة وأقسام:

❁ المسألة الأولى:

في حده، وأسدُّ ما قيل فيه وجهان:

أحدهما: ذكره القاضي واختاره الجمهور من محققينا أنَّه: (حمل معلومٍ على معلومٍ في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمرٍ جامعٍ بينهما من حكمٍ أو صفةٍ أو نفيه عنهما)[1]، والغزالي يسمي الجمع بإلغاء الفارق (تنقيح المناط).

واخترنا (المعلوم)؛ لأنه يتناول المعدوم أيضاً بخلاف الشيء عندنا، ولم نذكر الفرع لإيهامه الاختصاص بالموجود، ولا بد من معلومٍ يكون أصلاً وإلا كان إثباتاً للشرع بالتحكم، ولأن القياس هو التسوية ولا يكون الاثنين شيئين.

الثاني: ذكره أبو الحسين وهو: (تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد)[2].

وهذا قريب وأظهر منه أن يقال: (إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لاشتباههما في علة الحكم عند المثبت).

ونعني بـ(الإثبات) مسمى الاعتقاد سواء تعلق بثبوت الحكم أو بعدمه،

---

(١) انظر: البرهان (٢/٥)، الإحكام (٣/١٨٦)، بيان المختصر (٣/٧).

(٢) انظر: المعتمد (٢/١٩٥).

وقد يراد بالإثبات الخبر باللسان ؛ لدلالته على الحكم الذهني ، وأما المثل فبديهي التصور ، وكذا الاختلاف فإنَّا نعلم كون الحار مثلاً للحار في كونه حاراً ضرورة ومخالفاً للبارد في كونه بارداً ، فلولا أنَّ العلم به ضروري لما كان علمنا بهذه الأشياء ضرورياً ، فإنَّ التصديق موقوفٌ على التصور ، وأما الحكم فقد مرَّ تفسيره.

ونعني بـ(المعلوم) متعلق الاعتقاد الجازم أو غير الجازم ، فإنَّ الفقهاء يطلقون العلوم على هذه الأشياء.

وقولنا: (عند المثبت) لندخل فيه الصحيح والفاسد ، والعلة يأتي تفسيرها إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: ينتقض هذا التعريف بقياس العكس ، فإنَّ المطلوب في الفرع إثبات نقيض حكم الأصل ، وهو قولنا: لو لم يكن الصوم شرطاً لصحة الاعتكاف مثلاً لما كان شرطاً بالنذر كالصلاة ، فإنها لما لم تكن شرطاً مطلقاً لم تكن شرطاً بالنذر.

وبقياس التلازم(١) وهو قولنا: إن كان هذا إنساناً فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فليس بإنسان.

وبالقياس الحملي ويسمى (الاقتراني)(٢) أيضاً ، وهو قولنا: كل جسمٍ مؤلفٍ وكل مؤلفٍ محدثٍ فالجسم محدث.

فإن قلت: القياس لا بد فيه من تشبيه صورةٍ بصورةٍ وهذا غير موجود في التلازم والحملي ، فلا يكون قياساً ، قلت: بل التسوية حاصلة فيهما ، فإنَّ الحكم

---

(١) وهو: إثبات أحد موجبي العلة بالآخر لتلازمهما. انظر: التحبير (٨/٣٧٤٢).

(٢) سمي اقترانيًا لا قتران حدوده الثلاثة ـ الحد الأكبر والأوسط والأصغر ـ من غير أن يتخللها حرف استثناء أو استدراك. انظر: ضوابط المعرفة لعبدالرحمن حبنكة الميداني (ص: ٢٣٣).




معلومٌ في المقدمتين مجهولٌ في النتيجة، ثم بهذا التركيب يصير معلوماً فقد تساويا في صفة المعلومية.

والجواب: أما ما سميتموه قياساً عكسياً فهو في الحقيقة تمسكٌ بنظم التلازم، والقياس الذي فيه لإثبات إحدىٰ مقدمتيه قياسٌ طردي وهو أنَّ ما لا يكون شرطاً لا يصير شرطاً بالنذر كالصلاة.

وأما الصورتان الأخر فليست بقياس، والتسوية الحاصلة في المعلومية لا تكفي في إطلاق لفظ القياس، وإلا لكان كل دليلٍ قياساً، فإنَّ التمسك بالنص يجعل مطلوبه مساوياً للنص في المعلومية فلا يكون ثبوت الحكم بالنص بل بالقياس، والعبارة الحاوية لهذه الأنواع أنه قولٌ مؤلفٌ من أقوال إذا سلمت لزم عنها قولٌ آخر، وهذا يُذكر في غير أصول الفقه.

أما حد القاضي فنقول: إن أردت بـ(الحمل) إثبات مثل الحكم فقولك بعد ذلك في (إثبات حكم) تكرار، وإن أردت شيئاً آخر فبيِّن، ثم إنَّه لا حاجة إليه فإنَّ ماهية القياس تتم بإثبات مثل حكم معلوم لمعلوم بأمرٍ جامعٍ.

وقوله: (في إثبات الحكم لهما) غير سديد، فإنَّ الحكم في الأصل غير ثابت بالقياس، وإلا لزم الدور.

ثم قوله: (في إثبات حكم) إما أن تكون الصفة مندرجةً تحت الحكم أو لا، فإن كانت فتكون أحد أقسام الحكم، فقوله بعد ذلك (من حكم أو صفة) تكرار وإن لم تكن مندرجةً، فلا يكون الحد شاملاً لها.

ولا نزاع في أنَّ قولنا: (الله عالم) فيكون له علم كما في الشاهد قياساً، فإنَّ

القياس أعم من القياس الشرعي والعقلي ، فهذا الحد إما زائد أو ناقص.

ثم قوله (في حكم أو صفة أو نفيهما عنه) إشارة إلىٰ ذكر أقسام الجامع ، وعنه عرفان ماهية القياس تتم بالقدر المشترك وهو مسمىٰ الجامع من حيث هو جامع ؛ لأنها توجد منفكةً عن كل واحد في هذه الأقسام عيناً ، وإن كان لا بد من قسمٍ ما ، وأيضاً فكان يجب أن نذكر أقسام كل واحدٍ من هذه الأقسام ، ثم نقول كلمة (أو) للإبهام والماهية معينةً.

فإن قلت: كونها بحيث يلزمها أحد هذه الأمور أمرٌ معين ، قلت: فإذن المعتبر كونه جامعاً من حيث هو هو ، فكان التقسيم لغواً.

❁ المسألة الثانية: في تفسير الأصل والفرع:

إذا قسنا الذرة علىٰ البُرِّ في تحريم الربا ، فالأصل هو الحكم الثابت في البُر ، والفرع الحكم الثابت في الذرة.

وعند الفقهاء الأصل اسمٌ لمحل الوفاق ، والفرع محل النزاع ، وعند المتكلمين الأصل اسمٌ للنصِّ الدالِّ علىٰ حكم محل الوفاق ، وهما ضعيفان ؛ لأن الأصل ما يُفرَّعُ عليه الشيء ، والحكم الثابت في الذرة لا شك أنَّه متفرعٌ علىٰ الثابت في البُر وليس متفرعاً علىٰ البُر نفسه ؛ لتخلفه عنه عند عدم الحرمة فيه ووجوده عند وجودها في صورةٍ أخرىٰ مثلاً ، ولا هو متفرعٌ علىٰ النصِّ أيضاً ، فإنَّه لو لم يرد نصٌّ وعلمنا ثبوتها في البُر بالعقل ضرورةً أو نظراً أمكن إثباتها في الذرة بالقياس ، ولو وُجِدَ نصٌّ غير دالٍّ علىٰ ثبوتها في صورةٍ معينةٍ لما أمكن إثباتها في الذرة قياساً ، وإن أمكن إثباتها نصَّاً ؛ لعموم النصِّ مثلاً ، فلما تخلف




عن كل واحدٍ منهما ووجد بدون كل واحدٍ منهما لم يكونا أصلاً.

نعم لقولهما وجهٌ من حيث أنَّ النصَّ أصلٌ للحكم الذي هو أصلٌ، وكذا محل الوفاق أصلٌ بمعنىٰ أنَّ الحكم فيه مفتقرٌ إليه، ولكنَّ إطلاق لفظ الأصلِ عليه أولىٰ من إطلاق لفظ الفرع علىٰ محل الخلاف.

ولأن محل الوفاق علىٰ هذا التأويل أصلٌ للحكم الذي هو أصلٌ، ومحل الخلاف أصلٌ للحكم الذي هو فرعٌ.

إذا عرفت هذا فاعلم أنَّ العلة أيضاً أصلٌ، ولكن في محل الخلاف؛ لتفرع الحكم عليها، فرعٌ في محل الوفاق؛ لتوقف ثبوت عكسها علىٰ ثبوت الحكم، والحكم قد ثبت ولا علة، وتسمية العلة بالأصل في محل الخلاف أولىٰ من تسمية محل الوفاق أصلاً؛ لكونها مؤثرةً في الحكم، والمحل غير مؤثر.

وبعد التنبيه علىٰ هذه الدقائق فلنساعد الفقهاء علىٰ مصطلحهم ولا نغير.

❁ **المسألة الثالثة:**

متىٰ اعتقد في الأصل أن الحكم معلل بكذا واعتقد وجود العلة في الفرع لزم اعتقاد وجود مثل الحكم في الفرع لا محالة، فإن كانت المقدمات قطعيةً كانت النتيجة كذلك، وإن كانت إحدىٰ مقدمتيه أو كلاهما ظنيةً فالنتيجة ظنية.

❁ **المسألة الرابعة:** ـ وذكرها الشيخ في آخر القسم وها هنا أليق ـ

إذا كان الحكم في الأصل يقينياً استحال أن يكون الحكم في الفرع أقوىٰ، فإنَّه لا درجة فوق اليقين، وإن لم تكن فتارةً يكون حكم الفرع أقوىٰ كتحريم

الضرب فإنَّه أقوىٰ من تحريم التأفيف، وتارةً يكون سواءً وهو المسمىٰ بالقياس في معنىٰ الأصل كقياسنا في من بال في كوزٍ وصبه في الماء الراكد علىٰ البول فيه، وتارةً يكون أضعف كسائر الأقيسة التي تمسك بها الفقهاء في مباحثهم، ومراتب التفاوت بحسب تفاوت الظنون(١).



۞ القسم الأول:

وفيه مسائل:

❁ الأولى: في كون القياس حجةً:

أما القطعي فلا نزاع بين العقلاء في صحته، وأما الظني فقد اتفقوا علىٰ أنَّه حجة في الأمور الدنيوية، وعندنا هو حجة في الشرعية أيضاً، وهو قول جمهور علماء الصحابة والتابعين، ونعني به وجوب العمل علىٰ من حصل له هذا القدر من الظن وأن يفتي به غيره.

وذهب القاساني والنهرواني ممن قال بوقوع التعبد بالقياس إلىٰ العمل به فيما إذا كانت العلة منصوصاً عليها صريحاً أو إيماءً كقياس تحريم الضرب علىٰ التأفيف.

واعلم أنَّ الكلام في القياس كالكلام في خبر الواحد حرفاً بحرفٍ، وإنما يختلفان في أمور:

---

(١) انظر: قواطع الأدلة (٢/١٢٧)، التحصيل (٢/١٨٤)، الإبهاج (٣/٢٤).




* **الأول**: الذين قالوا ثَمَّ العقل دلَّ على وقوع التعبد به منهم ابن سريج[1]، والذين خالفوا منهم أبو جعفر الطوسي[2]، ولم ننقل مثله ها هنا عنهما.

* **الثاني**: حكى ها هنا عن أبي الحسين أن دلالة الدلائل السمعية علته ظنية والباقون قالوا قطعية[3].

* **الثالث**: الذين قالوا لم يقع التعبد به منهم من تمسك بإجماع العترة مع الكتاب والسنة وإجماع الصحابة.

* **الرابع**: الذين قالوا العقل منع من التعبد به منهم من خصص ذلك بشرعنا؛ لأن مبناه على الجمع بين المختلفات والتفريق بين المتماثلات، وهو قول النظام[4].

ومنهم من قال في كل الشرائع وهم فِرقٌ:

أحدها: الذين قالوا يمتنع كون القياس طريقاً إلى العلم أو الظن، قلت: وهذا إن أرادوا به مطلق القياس فهو مناقضٌ لقوله أنه لا نزاع بين العقلاء في صحة القياس القطعي، وهذا صريحٌ بأنَّ لنا قياسٌ قطعيٌ وفاقاً، وإن أراد أنَّ الظني لا يفيد العلم فهذا عند قائله كذلك، والظاهر أنَّه أراد مطلقاً، وسيحكي في آخر الكتاب أنَّ بعض المتكلمين منع القياس في العقليات؛ لتعذر إمكان العلم بالمقدمتين، فيتعذر اليقين فاعرفه.

---

(١) انظر: البحر المحيط (١٩/٧).

(٢) انظر: عدة الأصول (٦٥٢/٢).

(٣) انظر: المعتمد (١٨٩/٢).

(٤) انظر: التلخيص (١٥٤/٣)، الإحكام (٧/٤)، التمهيد (٣٦٧/٣).

الفرقة الثانية: الذين سلموا إفادته للظن ولكن قالوا متابعة الظن لا تجوز كما مرَّ في خبر الواحد.

الثالثة: الذين جوَّزوا متابعة الظن ولكن عند تعذر النصِّ كما سيأتي في المسلك الأخير، وهي طريقة الظاهري واتباعه[1].

ولنشرع الآن في الحِجاجِ بعد حكاية المذاهب، ولنا مسالك:

الأول:

قوله تعالىٰ: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾ [الحشر: ٢]، والاعتبار مشتقٌّ من العبور وهو المجاوزة، يقال: عبرت عليه، وعبر النهر، والمعبر موضع العبور، ومنه السفينة التي يُعبرُ فيها، وسميت العَبْرة عَبْرةً لعبورها من الجفن، وعبَّر الرؤيا وعبرها إذا جاوزها إلىٰ ما يلازمها، والأصل في الاستعمال الحقيقة، والقياس عبورٌ من حكم الأصل إلىٰ حكم الفرع فيكون مأموراً به.

فإن قيل: الاعتبار هو الاتعاظ ولهذا يُوصفُ من لم يتفكر في أمر معاده بأنَّه قليل الاعتبار أو غير معتبر وإن كان قيَّاساً، ولو صح ما ذكرتم لسُمِّي القيَّاس معتبراً، وكذا يقال: السعيد من اعتبر بغيره، أي: اتعظ، وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبۡرَةً﴾ [آل عمران: ١٣] ﴿وَإِنَّ لَكُمۡ فِي ٱلۡأَنۡعَٰمِ لَعِبۡرَةً﴾ [النحل: ٦٦] المراد به الاتعاظ فحصل التعارض والترجيح معنا فإنَّه السابق إلىٰ الفهم وهو دليل الحقيقة.

سلمنا كونه حقيقةً فيما ذكرتم ولكن لا يجوز حمل الآية عليه، فإنَّه ركيك أن يقال: (يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقيسوا الذرة علىٰ البُر).

---

(١) انظر: الإحكام لابن حزم (٥٣/٧).



سلمنا كونه تعالىٰ أمر بالمجاوزة أنَّه أمر بالقياس الشرعي، فإنَّ مسمىٰ المجاوزة مشترك بين سائر الأدلة، فإنَّ من تمسَّك بدليلٍ فقد عبر منه إلىٰ المدلول، والدال علىٰ ما به الاشتراك غير دالٍ علىٰ ما به الامتياز كما عُرِف.

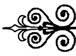
فإن قلت: الأمر بالمشترك أمرٌ بأحد أنواعه؛ لاستحالة وجوده إلا بواحدٍ منها، وليس البعض أولىٰ، فإما أن لا يجب شيء وهو باطلٌ أو تجب سائر الأنواع فيدخل فيه القياس الشرعي.

قلت: لا نسلم عدم الأولوية إذ ثبت أنَّه لا يجوز حمل الآية علىٰ قياس الذرة علىٰ البُر كما مرَّ، فلا بد من الاعتراف بنوعٍ آخر وهو الاتعاظ علىٰ أنَّا نحن نوجب اعتبارات أُخر وهو ما ذهب إليه القاشاني والنهرواني، والأقيسة العقلية، وفي الأمور الدنيوية، وتشبيه الفرع بالأصل في عدم استفادة حكمه إلا من نصٍ، والعمل بواحدٍ من هذه وفَّىٰ بموجب اللفظ، فلِمَ قلت إنه للعموم؟

سلمنا إفادته لذلك ولكنَّ التسوية بين الأصل والفرع، وإن كان اعتباراً فالتسوية بينهما في عدم استفادة الحكم إلا من نصٍ اعتبارٌ أيضاً، ولا شك أنَّه لا يمكن الجمع بينهما، فإبقاء ما ذكرناه أولىٰ احترازاً عن الظن الذي لا يُغني من الحق شيئاً.

سلمنا إمكان الجمع ولكنه قد خصَّ النصَّ عند تعارض الأمارات، وفي الأشياء التي ليس عليها دليل، والتي عُرِفَ حكمها مرةً، والتي فيها نصٌ فإنَّها لا يتناولها الأمر، وكذا الأقيسة المتعارضة فلا تبقىٰ حجة.

سلمنا كونه بعد أن خُصَّ حجةٌ لكن هذا الطريق الذي سلكتموه في التمسك بالآية لا يفيد إلا الظن ومسألة القياس علمية.

سلمنا إفادته اليقين ولكنَّ الأمر لا يفيد التكرار ولا يعمم الأوقات.

سلمنا إفادته لذلك ولكنه خطاب مشافهةٍ يختص بالحاضرين.

والجواب: أنَّ الاعتبار غير الاتعاظ بدليل أنَّه يقال: اعتبر فاتعظ، أو نقول: الاتعاظ لا يحصل إلا إذا استدل بشيءٍ آخر علىٰ حال نفسه، فيكون معنىٰ المجاوزة موجود فيه، وكذا العبرة في الأنعام، فإنَّ النظر فيها يُفيد العلم بصانعها، فوجب جعله حقيقة في المشترك دفعاً للاشتراك والمجاز، فلا يضرنا ما ذكرتم.

قوله: من قاس ولم يتفكر في أمر آخرته يقال: لم يعتبر، قلنا: مجاز؛ لأن الغرض الأعظم من الاعتبار العمل للآخرة كما يقال لمن لم يتدبر الآيات (أعمىٰ) (أصم).

قوله: لا نسمي القيَّاس معتبر، قلنا: لا نسلم فإنَّه يقال: فلان يعتبر الأشياء العقلية كغيرها، بل من لا يَكْثُر منه القياس لا يسمىٰ قيَّاساً ومعتبراً علىٰ الإطلاق.

قوله: حمل الآية علىٰ ما ذكرتم ركيك، قلنا: لا نسلم وإنما الركاكة عند النظر بتلك الصورة إذ لا تناسب المذكور، فهو كمن سُئل عن شيء فأجاب بغيره، بخلاف ما لو حملناه علىٰ ما يعم جميع الصور، وهو كمن أجاب بما يدخل فيه المسؤول عنه وغيره.

قوله: الآية تقتضي فرداً من أفراد الماهية، قلنا: بل جميع أفرادها بدليل صحة استثناء أي فردٍ كان، ولأن ترتيب الحكم علىٰ المسمىٰ يقتضي كونه علة فيعم.

قلت: وهذا يُناقض ما قرَّره من أنَّ الأمر بالمسمىٰ لا يكون أمراً بشيءٍ من جزئياته فكيف يقتضي كلها، وأيضاً فقد بالغ في تزييف من سلك هذا الطريق

لإثبات عموم الأمر، ودلالة الاستثناء باطلة، فصحته من الجمع المنكر كما مرَّ.

قوله: التشبيه في افتقار الحكم إلىٰ نص اعتبارٌ، قلنا: لا يجوز حمل الآية عليه؛ لأن السابق إلىٰ الفهم التشبيه في الحكم لا المنع منه، كما أنَّه كذلك في ضرب السيد لعبده إذا قال لآخر: (اعتبر).

ولأنه لو صرَّح في الآية وقال: [لا][1] تحكموا في غيرها إلا بنصٍ كان قبيحاً، فإنَّه غير لائقٍ بما قبله وبعده.

قوله: العام إذا خُصَّ لا يبقىٰ حجةً، قلنا: قد مرَّ جوابه في موضعه.

قوله: التمسك بالاشتقاق ظني، قلنا: هذا يرد في جميع السمعيات.

قوله: الأمر لا يفيد التكرار، قلنا: لما ثبت تناوله لجميع الأقيسة وجب تناوله لجميع الأوقات.

قلت: وهذا أعجب فإن عمَّ جميع الأوقات اقتضىٰ الفور ضرورةً فقد هدم ما قرره من عدم الفور والتكرار، وأما قوله: أنَّه خطابٌ للحاضرين، قلنا: لا قائل بالفرق.

۞ المسلك الثاني:

ـ قوله ﷺ لمعاذٍ وأبي موسىٰ [لما][2] أنفذهما إلىٰ اليمن «بم تقضيان؟» إلىٰ أن قالا: (فإن لم نجد الحكم في السنة نقيس الأمر بالأمر)[3].

---

(١) ما بين المعقوفتين غير موجود بالأصل، وقد أثبته لأن السياق يقتضيه.

(٢) ما بين المعقوفتين غير موجود بالأصل، وقد أثبته لأن السياق يقتضيه.

(٣) الحديث بغير هذا اللفظ في كتب السنة فقد أخرج أبو داوود (٣/٣٠٣)، برقم: ٣٥٩٢، والترمذي=




ـ وقوله لابن مسعود: «فإن [لم][1] تجد الحكم فيهما فاجتهد برأيك»[2]، فإن قيل: هذا الحديث مشتملٌ على الخطأ فلا يكون صحيحاً.

ولأنه روي أنَّه ﷺ قال لمعاذ: «اكتب إليَّ اكتب إليك»[3]، ولا يمكن الجمع بين الروايتين فإنَّ القصة واحدة، أما الخطأ فلأنَّ قوله: «إن لم تجد في كتاب الله» مناقضٌ لقوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

ولأن الاجتهاد في زمن الأنبياء لا يجوز كما يأتي إن شاء الله تعالى.

ولأن قوله: «بم تقضي؟» أي: بم توجِبُ؟ فيكون الجواب بالسنة خطأً؛ لأنَّها ضد الواجب.

ولأن نصبه للقضاء مشروطٌ بالعلم بكونه أهلاً له فيكون السؤال بعد نصبه خطأً.

ولأن الاجتهاد جائزٌ مع الكتاب والسنة وهو تخصيصهما بالقياس وهذا الحديث يمنع منه.

قلت: وهذا السؤال ربما أوهم الاعتراف بصحة القياس وليس كذلك فإنَّ غرضه أنَّ الجمع بين الحديث وصحة القياس ممتنع.

سلمنا سلامته عن الطعن ولكنَّه مرسلٌ باتفاق المحدثين فلا يكون حجةً

= (٦٠٨/٣)، برقم: ١٣٢٧ بسنديهما أن النبي ﷺ بعث معاذاً إلى اليمن.. الخ، وإسناده ضعيف، ولم يذكر أبو موسى معه وإنفاذهما إلى اليمن ثابت في الصحيحين.

(١) ما بين المعقوفتين غير موجود بالأصل، وقد أثبته لأن السياق يقتضيه.

(٢) لم أجده بهذا اللفظ في كتب الحديث.

(٣) لم أجده بهذا اللفظ في كتب الحديث.

عند الشافعي، وإن كان غير مرسل فقد ورد فيما تعم به البلوىٰ إذ القياس والاجتهاد حجةٌ عظيمةٌ في الشرع فلا يكون حجةً عند أبي حنيفة(١).

سلمنا سلامته عن ذلك ولكنَّ القياس مسألةٌ علميةٌ فلا تثبت بخبرٍ واحدٍ، فإنْ اعتمدت علىٰ بعضهم احتج به وبعضهم اشتغل بتأويله، فيكونون متفقين علىٰ صحته، فهذه طريقةٌ ضعيفةٌ كما مرَّ.

سلمنا ذلك لكنَّ الاجتهاد استفراغ الجهد في الطلب فيُحملُ علىٰ طلب الحكم من النصوص الخفية، فإن قلنا: ذاك يكون موجوداً في الكتاب أو السنة.

قلت: لا أسلم أنَّه أراد بقوله: «إن لم تجد» عموم عدم الوجدان بل يُحتملُ أنَّه أراد في صرائحهما.

سلمنا اقتضاؤه للعموم ولكنَّ القياس عندكم موجودٌ في الكتاب، فلا يمكن حمله علىٰ العموم.

سلمنا إمكانه ولكنَّ قوله: (اجتهد) يكفي في العمل بمقتضاه نوع واحد من الاجتهاد وهو التمسك بالبراءة الأصلية أو بما يستقل العقل به من إباحة المنافع وخطر المضار.

سلمنا أنَّه لا يُحمل علىٰ شيء من ذلك فلِمَ قلت إنَّه أراد القياس؟ فإنَّ ها هنا طرقاً أُخر من الاجتهاد وهو التمسك بالمصالح المرسلة أو تنزيل اللفظ علىٰ أكثر مفهوماته أو أقلِّها أو الاستقراء وهو عبارةٌ [عن](٢) إثبات الحكم في كلِّيٍ

---

(١) بناءً علىٰ قاعدة الحنفية في عدم قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوىٰ، فهم يرون أن ما تعم به البلوىٰ مستلزم للشيوع فإذا انفرد بنقله الواحد دل علىٰ عدم الصحة. انظر: بديع النظام (٣٦٨/١).

(٢) ما بين المعقوفتين غير موجود بالأصل، وقد أثبته بالرجوع إلىٰ المحصول. انظر: المحصول (٧١/٥).




لثبوته في بعض جزئياته ، وليس القياس كذلك ، بل هو إثبات في جزئيٍ لثبوته في جزئيٍ آخر.

سلمنا دلالته علىٰ القياس ولكن يكفي في العمل بمقتضاه العمل في صورة كما ذهب إليه القاشاني ، أو كما سيذهب إليه النظام.

سلمنا تناوله للقياس الشرعي ولكن في زمن الرسول ؛ لأنه مشروطٌ بعدم الوجدان ، وذاك إنما يكون قبل إكمال الدين بالتنصيص علىٰ كليات الأحكام أما بعد وفاته فيكون الحكم موجوداً في الكتاب أو السنة.

وهذا السؤال لم يُجِبْ عنه الشيخ ولعله اكتفىٰ بالجواب عن قولهم: (خطاب مشافهةٍ فيختص بالحاضرين) كما مرَّ في المسلك الأول ، وأيضاً المعلق عليه عدم وجدانه لا عدم وجوده ، فلا يحصل غرضهم بوجوده.

والجواب: أما قوله: الكتاب مشتملٌ علىٰ كل شيء ، قلنا: إن عنيتم بلا واسطة فهو باطل ؛ لخلوه عن دقائق الهندسة وتفاريع الحيض والوصايا ، وإن أردتم بواسطةٍ فمسلَّمٌ والقياس كذلك ، فإنَّ الكتاب دلَّ علىٰ اتباع الرسول ، والرسول ﷺ دلَّ قوله علىٰ وجوب العمل بالقياس.

قوله: الاجتهاد في زمن الرسول لا يجوز ، قلنا: لا نسلم فإنَّه قد يقع من الحوادث ما لا يمكن تأخيره إلىٰ الذهاب والعود.

قوله: الجواب بالسنة خطأٌ ، قلنا: السنة هي الطريقة.

قوله: سؤاله بعد نصبه خطأٌ ، قلنا: المراد بنصبه أي: لما عزم عليه.

قوله: الحديث يمنع من تخصيص الكتاب والسنة بالقياس ، قلنا: وقد ذهب

إليه خلقٌ كثير.

قوله: «اكتب إليَّ اكتب إليك»، قلنا: هذه روايةٌ غريبةٌ لم يذكرها أحدٌ من المحدثين، وكيف يقول ذلك وقد يعرض ما لا يمكن تأخيره، علىٰ أنَّه يمكن الجمع بينهما ويحملها علىٰ ما يمكن تأخيره.

قوله: الخبر مرسل، قلنا: هب أنَّه كذلك ولكنْ تلقته الأمة بالقبول ومثله حجة.

قوله: ما تعم به البلوىٰ يجب تواتره، قلنا: باطلٌ بمعجزات الرسول ﷺ.

قوله: أنَّه خبر واحدٍ، قلنا: نحن لا ندعي القطع بكون القياس حجة، وأما إنَّ قوله: إن لم يجد عام، فدليله صحة الاستثناء.

قوله: الثابت بالقياس موجودٌ في الكتاب، قلنا: لكن بواسطة ومراده احكم بكتاب الله إذا دلَّ بنفسه من غير واسطةٍ وإلا كان الكلام خطأً.

قوله: يُحملُ علىٰ البراءة الأصلية، قلنا: لا حاجة في معرفتها إلىٰ الاجتهاد.

قوله: ما الدليل علىٰ الحصر، قلنا: إجماع الأمة.

هذا موضع هذا الجواب والشيخ جعله في الأخير، وغرضه بالإجماع أنَّه إذا لم يكن لنصٍ ولا للبراءة الأصلية، فلا قائل إنَّه لغير القياس هكذا صرَّح به في المسلك الرابع كما يأتي إن شاء الله تعالىٰ.

قوله: نحمله علىٰ هذين النوعين من القياس، قلنا: ذاك غير وافٍ بعشر عشير الأحكام فكان يجب أن لا يسكت عليه كما لم يسكت علىٰ قوله أقضي بالكتاب والسنة.

❁ المسلك الثالث:

ـ قوله ﷺ لعمر لما سأله عن قُبلة الصائم «أرأيت لو تمضمضت بماءٍ ثم مججته، أكنت شاربه؟»(١)، فحكم ﷺ أنَّ القُبلة دون الإنزال كالمضمضة من غير ابتلاعٍ لا تُفطِّر، وهذا هو القياس، وجمع بينهما بما يفهمه كل عاقلٍ والتأسي به واجبٌ كما عُرِف، ولأن هذا خرج مخرج التقرير، فدلَّ أنَّ القياس كان مشتهراً عندهم التعبد به.

ـ وكذا قوله ﷺ للخثعمية: «أرأيتِ لو كان على أبيكِ دينٌ فقضيْتِه، أكان يجزئ؟» قالت: نعم، فقال: «فدَيْن الله أحقُّ بالقضاء»(٢)، فإن قيل: هذا خبر واحد والمسألة علمية.

سلمنا دلالته على استواء القبلة والمضمضة، ولكن ليس فيه أنَّ النصَّ أوجب ذلك أو القياس.

سلمنا ذلك ولكنَّه ﷺ نبَّه على العلة ومثله حجةٌ عندنا ـ هكذا يجب ترتيب السؤالين والشيخ قدَّم المؤخر وأخَّر المقدَّم ـ.

والجواب عن الأول قد مرَّ.

وعن الثاني: لو أنَّ عامياً استفتى في هذه المسألة فقيل له هذا الكلام فهِمَ بالضرورة أنَّ الصوم لا يفسد وأنَّه سوَّى بينهما من الوجه المذكور.

---

(١) أخرجه أحمد (٢٨٦/١) برقم: ١٣٩، والنسائي في السنن الكبرى (٢٩٣/٣)، برقم: ٣٠٣٦، والحاكم (٥٩٦/١) برقم: ١٥٧٢، وقال: (حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه).

(٢) روي هذا الحديث بطرق متعددة وأصله في الصحيحين، أخرجه البخاري (١٨/٣)، برقم: ١٨٥٢، ومسلم (٨٠٤/٢)، برقم: ١١٤٨.

وعن الأخير: لم يذكر ﷺ إلا أصل القياس وإنما العلة تسبق إلىٰ الفهم، فالنصُّ علىٰ الحكم لا يكون نصّاً علىٰ علته.

❁ **المسلك الرابع**: ـ وهو معوَّلُ الأصوليين ـ

أنَّه وُجِدَ العمل بالقياس من بعض الصحابة من غير إنكار الباقين فكان إجماعاً.

أما الأول: فقول عمر لأبي موسىٰ في رسالته المشهورة: (اعرف الأشباه والنظائر وقِس الأمور برأيك)[1] وهذا صريحٌ.

وكما أنكر زيدٌ كون الجد يحجب الأخوة، قال ابن عباس: (ألا يتقي الله زيدٌ يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أب الأب أباً)[2] أي: في الحجب، فإنَّه لم يكن خافٍ علىٰ ابن عباس أنَّه لا يسمىٰ أباً حقيقةً بل مجازاً، وشبههما عليٌ وزيدٌ بغصني شجرةٍ وجدول نهرٍ في قربهما من الميت وشرَّكا بينهما في الميراث.

ولأنهم اختلفوا في كثير من المسائل ـ قد طوَّل بذكرها الأصوليون ـ وأظهرها أربعة:

❊ **الأولىٰ**: مسألة الحرام، فذهب علي وزيد وابن عمر إلىٰ أنَّها كالطلاق ثلاثاً[3]، وقال ابن مسعود بل واحدةٌ بائنةٌ أو رجعية علىٰ اختلاف[4]، وقال

---

(١) أخرجه الدارقطني (٥/٣٩٦) برقم: ٤٤٧٢، والبيهقي في السنن الكبرىٰ (١٠/٢٥٢)، برقم: ٢٠٥٣٧، والصغرىٰ (٤/١٣٣)، برقم: ٣٢٥٩.

(٢) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (٢/٩٦٨)، برقم: ١٨٤٥.

(٣) رواه عبدالرزاق (٦/٤٠٣)، برقم: ١١٣٨٠، وابن أبي شيبة (٤/٩٥)، برقم: ١٨١٧٩.

(٤) رواه عبدالرزاق (٦/٤٠٠)، برقم: ١١٣٦٦، وابن أبي شيبة (٤/٩٥)، برقم: ١٨١٨١.




أبو بكر وعمر وعائشة هي يمين توجب الكفارة(١)، وعند ابن عباس في حكم الظهار(٢)، وعند مسروق ليس بشيء كما لو قال: (هذا الطعام عليَّ حرامٌ)(٣)، وروىٰ المرتضىٰ هذا القول عن عليٍ.

* **الثانية**: مسألة الجد مع الإخوة بعضهم ورثهما وبعضهم أنكره(٤)، والأولون منهم من قال: يقاسمهم الجد مهما كانت المقاسمة خيراً له من الثلث ولم ينقص حقه عن حق الأم؛ لأنه والدٌ وعصبةٌ، ومنهم من قاسم إلىٰ حق الجدة وهو السدس(٥).

* **الثالثة**: مسألة المشرَّكة زوج وأم وإخوة لأم وولد الأب والأم، فمذهب عمر إسقاط ولد الأب والأم، فقالوا: هب أنَّ أبانا كان حماراً أليست أمنا واحدة، فشرَّك بينهم وبين أولاد الأم في الثلث(٦).

* **الرابعة**: الخلع، ذهب عثمان إلىٰ أنَّه طلاقٌ(٧) وروي عنه وعن ابن عباس

(١) روىٰ ذلك عبدالرزاق (٣٩٩/٦)، برقم: ١١٣٦١

(٢) فروىٰ عبدالرزاق بسنده عن ابن عباس في الحرام قال: (عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً). مصنف عبدالرزاق (٤٠٣/٦)، برقم: ١١٣٨٥.

(٣) وروي أن مسروقاً قال: (ما أبالي أحرمتها، أو حرمت جفنة ثريد). رواه عبدالرزاق (٤٠٢/٦)، برقم: ١١٣٧٥، وابن أبي شيبة (٩٧/٤)، برقم: ١٨١٩٩.

(٤) فرأىٰ بعض الصحابة أن الجد بمنزلة الأب فحجب به الإخوة وممن قال بذلك أبوبكر الصديق وعثمان وقتادة رضي الله عنهم. رواه عبدالرزاق (٢٦٣/١٠)، برقم: ١٩٠٥٠، وابن أبي شيبة (٢٥٨/٦)، برقم: ٣١٢٠٨.

(٥) وكان عمر وعلي بن أبي طالب وابن مسعود وزيد بن ثابت رضي الله عنهم يشركون الجد مع الإخوة. رواه عبدالرزاق (٢٦٦/١٠)، برقم: ١٩٠٦١، وابن أبي شيبة (٢٦٠/٦)، برقم: ٣١٢٢٤.

(٦) وهو رأي ابن مسعود وزيد بن ثابت رضي الله عنهما. رواه عبدالرزاق (٢٥١/١٠)، برقم: ١٩٠٠٩، وابن أبي شيبة (٢٤٧/٦)، برقم: ٣١٠٩٨.

(٧) روىٰ عبدالرزاق بسنده أن عثمان جعل الفداء طلاقاً. مصنف عبدالرزاق (٤٨٣/٦)،=




أنَّه ليس بطلاق[1] ، ولم يكن ذهاب كل واحدٍ منهم إلىٰ قوله بغير دليل وإلا كانوا متفقين علىٰ الخطأ ، ولا عملوا بالبراءة الأصلية فإنَّها شيءٌ واحد ، ولا بدليلٍ سمعيٍ فإنَّه كان من عادتهم ضرورةً إعظام قول الرسول وفعله ونقله حتىٰ نقلوا ما لا يتعلق به حكم مثل «نِعم الإدام الخل»[2] وكانوا يحثون علىٰ نقله للتمسك به في المذاهب ويرجعون إليها إن خالف قولهم ، ولو نُقِلَ لاشتهر وعرفه المحدثون والفقهاء.

وهذه أمورٌ ضروريةٌ ونحن بعد البحث التام ومخالطتهم لم نر مثل هذا النص ، فلم يبق إلا القياس ، ولأن القول بالرأي كان مشهوراً بينهم ، فقال أبو بكر في الكلالة: (أقول فيها برأيي) ، وقال عمر: (لولا هذا لقضينا فيه برأينا) كما مرَّ إلىٰ غير ذلك من الأخبار المارة.

والرأي هو القياس ؛ لأنه يقال هذا برأيك أو بالنص ، فيُذكرُ في مقابلته ، فلا يجوز أن يراد به النصُّ خفياً كان أو جلياً.

وأما الثاني: فلأن القياس أصلٌ عظيمٌ في الشرع فلو أُنكر لكان أولىٰ بالنقل من هذه المسائل ولو نُقِلَ لاشتهر كما مرَّ.

وأما الثالث: فنقول: لا يجوز أن يكون سكوتهم عن إنكار مثل هذا الأصل العظيم تقيَّةً وخوفاً مع أنَّه كان لا تلومهم في الله لومة لائم ، ولو كان الخوف مانعاً

= برقم: ١١٧٦١ ، وابن أبي شيبة (٤/١١٧) ، برقم: ١٨٤٢٩.

(١) روي عن ابن عباس أنه قال: (كل شيء أجازه المال فليس بطلاق) رواه عبدالرزاق (٦/٤٨٦) ، برقم: ١١٧٧٠ ، وابن أبي شيبة (٤/١١٨) ، برقم: ١٨٤٥١.

(٢) أخرجه مسلم (٣/١٦٢١) ، برقم: ٢٠٥١ ، وأبو داوود (٣/٣٥٩) ، برقم: ٣٨٢٠ ، والترمذي (٤/٢٧٨) ، برقم: ١٨٣٩ ، والنسائي في السنن الكبرىٰ (٦/٢٣٨) برقم: ٦٦٥٥ ، وابن ماجه (٢/١١٠٢) ، برقم: ٣٣١٦.




لما خالفوا في تلك المسائل، فدلَّ أنَّ سكوتهم عن رضىٰ وهو المطلوب.

فإن قيل: لا نقطع بصحة هذه الروايات فإنَّها آحاد، فإن اعتمدت علىٰ أنَّ الأُمَّةَ مِنْهُم من قَبِلَها ومنهم من اشتغل بتأويلها فقد مرَّ فساد ذلك.

سلمنا صحتها لكن لا نسلم دلالتها.

أما قول عمر: (اعرف الأشباه) فنحمله علىٰ معرفة ما نُصَّ علىٰ حكم جنسه، لئلا يدخل فيه ما ليس منه أو يخرج ما هو منه، فإنَّه قد يشتبه ويحتاج إلىٰ التأمل.

وقوله: (قس الأمور برأيك) نحمله علىٰ ترتيب مقدماتٍ معلومةٍ نتوصل بها إلىٰ علم ما ليس معلوماً فإنَّه حينئذٍ تحصل المساواة بين المقدمات والنتيجة في المعلومية.

سلمنا أنَّ المراد تشبيه الأصل بالفرع لكن في عدم استفادة حكمه إلا من نص.

وأما قول ابن عباس فيجوز كما أنَّه سمَّىٰ النافلة ابناً مجازاً ليدرجه تحت عموم الأولاد في الآية، فكذلك يجب في الجد بل هذا متعين؛ لأنه جعله مفارقاً للتقوىٰ، وذلك لا يكون بترك القياس بل النص، وأما تلك المسائل فلا نسلم أنَّها للقياس.

قوله: لو كان بنصٍّ لأظهروه، قلنا: إنما يجب ذلك عند الحاجة وهو وقت المناظرة، فإنَّه لا فائدة في ذكرها للمستفتي، وما كانوا يجتمعون للمناظرة.

سلمنا ذلك ولكن إنما يجب إذا كان ينتفع بالخبر، وخبر الواحد ليس بحجة فلا يجب.

سلمنا ذلك ولكنَّ الإنسان إنما يدعوه الداعي إلىٰ إظهار دليل مذهبه إذا

كان ظاهراً قوياً ، فلِمَ قلت إنَّه كان كذلك ؟.

سلمنا دلالة ما ذكرتم لكنه مُعَارَضٌ بمثله ، فإنَّه لو كان لقياسٍ لأظهروه ، فإن قلت: القياس لا يجب اتباع العالم فيه بخلاف النص ، قلت: لا أسلم إذا كان جلياً ، ولولا ذلك لما حسُنت المناظرة.

سلمنا ذلك فلِمَ يجب اشتهار النص؟ فإنَّه ليس من الوقائع العظام ، فإن قلت: فقد اشتهر خلافهم في هذه المسائل ، قلت: ما ادعيت أنه ممتنع.

سلمنا كونه من الوقائع العظام ، فلِمَ يجب اشتهاره ؟ وهو باطل بالمعجزات والإقامة والتلبية مع ظهورها.

سلمنا ذلك فلِمَ قلت لم تشتهر ؟ وليس كل ما نُقِلَ يجب أن نعرفه ، فإن قلت: لا بد أن يعرفه واحد ، قلت مسلَّمٌ فبِمَ عرفت عدمه؟ بل نحن نعرف النصوص.

أما مسألة الحرام فمن قال: هي يمين لعله اعتمد على تسمية الله لها يميناً ، ولأنها نزلت في قصة مارية ، ومن قال ليس بشيء يحتمل أنه لقوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٨٧] أو للبراءة الأصلية ، ومن قال طلاقاً ثلاثاً لعله أدرجها تحت آية الطلاق فإنَّه قد يُجعلُ كنايةً عنه ، فنزَّلها على أغلظ الأحوال ، ومن قال ظهاراً تحت آية الظهار. سلمنا كونه ليس بنصٍ ، فما الدليل على نفي الواسطة بينه وبين القياس وقد بيَّنا وسائط كثيرة ؟ وأيضاً فربما توهَّم كل واحدٍ منهم أنَّ له أن يحلل أو يحرم كما أنَّ لبعض الأنبياء أن يفعل ذلك.

ومنه قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ﴾ [آل عمران: ٩٣] ، وقد قال ﷺ:




«علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل»[1] ثم الإجماع واسطة وإن كان محالاً في زمن الخلاف.

قوله: الرأي هو القياس، قلنا: لا نسلم فإنَّه مصدرٌ من رأىٰ، فلا يكون حقيقةً في القياس دفعاً للاشتراك، فيكون في عرف الشرع كذلك دفعاً للتغيير فإنَّه خلاف الأصل.

ولأن من يذهب إلىٰ خلق الأفعال وغيرها من مسائل الأصول يقول: أرىٰ ذلك ولم يرد القياس قطعاً، وكذلك قول أبي بكر في الكلالة لم يرده، فإنَّ تفسير اللفظ لا يكون بالقياس الشرعي.

قوله: أنَّه يُذكرُ في مقابلة النص، قلنا: مسلمٌ ولكنَّ النصَّ ما دلَّ دلالة جليةً، فلا يلزم أن مقابله قياس بل يجوز أنَّه لفظ خفي يحتاج إلىٰ التأمل والرأي.

سلمنا ذلك فما الدليل علىٰ نفي الواسطة بين الدليل اللفظي والقياس؟

سلمنا ذلك، فلِمَ قلت أنَّه لم ينكر أحد؟

فقد قال أبو بكر: (أيُّ سماءٍ تُظلني وأيُّ أرضٍ تُقِلُّني إذا قلت في كتاب الله برأيي)[2]، وقال عمر: (إياكم وأصحاب الرأي فإنَّهم أعداء السنن)[3]، وقال: (إياكم والمكايلة)[4] فقيل وما المكايلة؟ قال: (المقايسة).

---

(١) لا أصل له، انظر: المقاصد الحسنة للسخاوي (ص٤٥٩) برقم: ٧٠٢، كشف الخفاء للعجلوني (ص٦٤).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (١٣٦/٦)، برقم: ٣٠١٠٣، والبيهقي في شعب الإيمان (٥٤٠/٣)، برقم: ٢٠٨٢.

(٣) أخرجه الدارقطني (٢٥٦/٥)، برقم: ٤٢٨٠، والبيهقي في السنن الكبرىٰ (١٩٠/١)، برقم: ٢١٣.

(٤) أخرجه الدارمي (٢٨٢/١)، برقم: ٢٠٣.




وكتب إلىٰ شريحٍ (إن جاءك ما ليس في كتاب الله ولا سنة رسوله فاقضِ بما اجتمع عليه أهل العلم فإن لم تجد فلا عليك أن لا تقضي)[1]، وقال عليٌّ: (لو كان الدين يؤخذ قياساً لكان باطن الخف أولىٰ بالمسح)[2]، و(من أراد أن يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه)[3] ويروىٰ هذا عن عمر.

وقال ابن عباس: (يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤوساً جهالاً يقيسون الأمور برأيهم)[4].

وقال: (إذا قلتم في دينكم بالقياس أحللتم كثيراً مما حرم الله وحرَّمتم كثيراً مما أحل)[5]، و(لو جُعِلَ لأحدكم أن يحكم برأيه لجعل ذلك لرسول الله، ولكن قيل له: ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾ [المائدة: ٤٩] ولم يقل بما رأيت)[6].

وقال: (إياكم [والمقاييس][7] فإنما عُبِدت الشمس والقمر بها)[8]، وقال

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (٤/٥٤٣)، برقم: ٢٢٩٩٠، والدارمي (١/٢٦٥)، برقم: ١٦٩، والبيهقي في السنن الكبرىٰ (٢٠/٣٣٧)، برقم: ٢٠٣٤٢.

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرىٰ (٢/٣٥٨)، برقم: ١٤٠٠.

(٣) أخرجه عبدالرزاق (١٠/٢٦٢)، برقم: ١٩٠٤٨، وابن أبي شيبة (٦/٢٦٨)، برقم: ٣١٢٦٧، والدارمي (٤/١٩١٠)، برقم: ٢٩٤٤، والبيهقي في السنن الكبرىٰ (١٢/٥٤٢)، برقم: ١٢٥٣٩.

(٤) والأثر اشتهر عن عبدالله بن مسعود وليس عن ابن عباس، فقد أخرجه الدارمي (١/٢٧٩)، والطبراني في الكبير (٩/١٠٥)، برقم: ٨٥٥١.

(٥) أخرجه الدارمي (١/٢٨١)، برقم: ١٩٨، عن الشعبي، وأورده الخطيب البغدادي عن ابن مسعود في كتابه الفقيه والمتفقه (١/٤٥٧).

(٦) انظر إعلام الموقعين لابن القيم (٢/٤٠٠).

(٧) ما بين المعقوفتين غير موجود بالأصل، وقد أثبته حسبما أورد الخطيب البغدادي. انظر: الفقيه والمتفقه (١/٤٦٦).

(٨) انظر الفقيه والمتفقه (١/٤٦٦).




ابن عمر: (لا تجعلوا الرأي سنة المسلمين)، وقال مسروق: (لا أقيس شيئاً بشيءٍ أخاف أن تزِلَّ قدمي بعد ثبوتها)[1]، وقال ابن سيرين: (أول من قاس إبليس)[2]، وقال الشعبي: (لعلك من القائسين)[3].

فإن قلت: هؤلاء بأعيانهم هم الذين دللنا علىٰ ذهابهم إلىٰ القياس، فيجب التوفيق بحمل كل واحدٍ علىٰ نوعٍ إذ منه ما يجوز ومنه ما لا يجوز، قلت: ما نقلنا صريحٌ في المنع، وما ذكرتموه مبنيٌّ علىٰ وجوهٍ خفيةٍ، فلا تعارض حتىٰ نوفق.

سلمنا وجوب التوفيق ولكن نوفق بأنَّ من قال به وقت كان الأخير غير قائلين به ثم انقلب النافي مثبتاً والمثبت نافياً، فلا يحصل غرضكم.

سلمنا القول من غير إنكار فلِمَ يحصل الإجماع؟، ولا نسلم عدم الخوف والتقيَّةِ.

قال النظام: فإنَّ القائلين به قومٌ معدودون، لكن لما كان السلطان لهم شاع القول به وانقادت إليه العوام وسكت الباقون؛ لعلمهم أنَّ الإنكار غير مفيد كما قال ابن عباس (هِبْتهُ وكان والله مهيْباً)[4] فإنَّ إبطال مذهب الرجل العظيم يفضي إلىٰ شديد العداوة، فكيف يقال الخوف زائل.

سلمنا عدم ظهور الخوف ولكنه محتمل مع سائر الاحتمالات المذكورة في

---

(١) أخرجه الدارمي (١/٢٨١)، برقم: ١٩٧، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (٢/٨٩٣)، برقم: ١٦٧٨.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (٧/٢٥٣)، برقم: ٣٥٨٠٦، والدارمي في سننه (١/٢٨٠)، برقم: ١٩٥.

(٣) أخرجه البيهقي في السنن الكبرىٰ (٢٠/١٨٥)، برقم: ٢٠٠٨٥.

(٤) أخرجه البيهقي في السنن الكبرىٰ (١٢/٥٦٨)، برقم: ١٢٥٨٨.

هذه المسألة في الإجماع فإنهم غير معصومين.

سلمنا رضاهم ولكن إن قلت: وُجِدَ دفعة، فهذا لا يعلمه إلا الله، وإن لم يكن كذلك لم ينفعكم؛ لاحتمال سخط الآخر عند رضاه.

فإن قلت: هذا يقدح في كل إجماع، قلت: مسلمٌ فإنَّه لا يُعلم الإجماع إلا في زمن الصحابة لا غير لقلتهم وإمكان إجماعهم في موضعٍ واحدٍ والقطع بالحكم، وهذا لم يُنقل عنهم فيه قطع.

سلمنا إجماعهم عليه ولكن يجوز أن يكون في نوعٍ لم يُنقل إلينا أو لم نعلمه، فإن قلت: كل من قال بالقياس أثبت نوعاً معيناً، قلت: لا أسلم فإنَّ القياس إن كان مناسباً فقد رده قومٌ؛ لأن حكم الله لا يعلل، وغير المناسب رده الأكثرون فلم يتفقوا على نوعٍ.

سلمنا ذلك فلِمَ لا يكون ذلك النوع ما قال به القاساني والنظام؟ فإنَّه عندنا حجةً.

سلمناه مطلقاً ولكن إنما كان في زمن الصحابة؛ لمشاهدتهم الوحي فربما عرفوا بالقرائن الحالية رعاية الحكمة العامة.

فإن قلت: لا قائل بالفرق، قلت: من أين لك القطع بذلك وعدم علمك لا يدل على العدم.

والجواب: إنَّ أصحابنا ذكروا شيئاً جيداً إن سلِم عن مكابرة الخصم، فقالوا: من خالط أهل الأخبار والفقه وطالع كتبهم قطع بصحة شيءٍ من هذه الأخبار المذكورة في هذه المسالك، وأيُّ واحدٍ ثبت صح القول بالقياس، والأولى إن سلَّم




أنَّها آحاد، والظن كافٍ في وجوب التحرز عن الضرر فهو أقطع للشغب، ولا نسلم أن المسألة علمية بل عملية. قوله: المراد من قول عمر معرفة أفراد جنس الحكم المنصوص عليه، قلنا: سياق الحديث، وسياقه وهو قوله: (الفهم عندما يختلج في صدرك ما لا يبلغك في كتاب ولا سنة، اعرف الأشباه والنظائر وقس الأمور عند ذلك ثم اعمد إلىٰ أحسنها إلىٰ الله وأشبهها بالحق)[1] يدل علىٰ أنَّه كما قلنا.

ومن تأمل هذا الكلام علم أنَّه صريح فيه، وهو الجواب عن تشبيه الفرع بالأصل في إثبات حكمه بالنص.

قوله: مراد ابن عباسٍ الإنكار علىٰ زيد في التفرقة بينهما في المجاز، قلنا: حسن المجاز في أحدهما لا يُوجِبَ حسنه في الآخر، وبتقدير حسنه لا يوجب القطع به في أحدهما القطع به في الآخر، فلا يُعتقد ذلك في ابن عباس، وإنما أنكر لأجل التفرقة في الحكم الشرعي، فيكون هذا تصريحاً بالقياس.

قوله: مفارقة القياس لا توجب مفارقة التقوىٰ، قلنا: لعله كان عنده من القياس الجلي وأنَّ الخطأ في مثله يقدح في التقوىٰ أو قاله مبالغةً.

قوله: ما الدليل علىٰ أنَّ تعظيم النص يُوجب إظهاره؟

قلنا: ذاك مستقر في العادة، فإنَّ من حكم بحكمٍ لقولِ شخصٍ وخالفه من يوافقه في أنَّ قول ذلك الشخص حجة أنَّه يُظهره قوله ذاك عند الحاجة، قلنا: وهي قائمة، فإنَّه إذا كان مستند مذاهبهم النصوص، فمن جزم بمذهبٍ له فيه مخالف اعتقد ضرورةً في نفسه أو فيمن يخالفه أنَّه مخالفٌ للنص فتَحْمِلُهُ شِدَّةُ إنكاره علىٰ من يخالف النص التحرز عن ذلك، ولا طريق إليه إلا بذكر النص،

(١) سبق تخريجه.

وهذا يعمُّ خفيَّ النصوصِ وجليَّها.

قوله: لو كان للقياس لأظهروه، قلنا: إنكارهم علىٰ مخالف النص أكثر ممن يخالف القياس ثم الخواطر مستقلةٌ بمعرفة العلل القياسية فلم يجب التنبيه عليها بخلاف النص.

ولأن النصوص يجب علىٰ كل أحدٍ اتباعها بخلاف الأقيسة، فإنَّ كل مجتهدٍ مصيب.

ولأن النصَّ يمكن تعريفه، والأمارة التعبير عنها غير ممكن، ولهذا لا يقدر المقوِّمُ علىٰ ذكر أمارة ملخصةٍ في تقدير القيمة بقدر معيَّنٍ.

فإن قلت: أليس فقهاء هذا الزمان يعبرون عن هذه الأمارات؟، قلت: المتأخر في كل فنٍ يلخص ما لا يلخصه المتقدم.

قوله: لو لم يجب لما حسُنت المناظرة، قلت: ليس كل ما لا يجب لا يحسُن.

سلمنا وجوبه ولكن لا صريحاً، وقد نبهوا علىٰ ذاك في مسألة التحريم بذكر أصوله فإنَّها مشبهة لكل واحد منها من حيث أنَّها لفظٌ موضوعٌ للتحريم، فوجب إن ثبت التحريم بطلقة تنزيلاً علىٰ الأقل أو ثلاثاً تنزيلاً علىٰ الأحوط أو حرمة الظهار؛ لمشاركتها في الدلالة علىٰ الحرمة وضعاً حتىٰ تجب أغلظ الكفارات، ومن جعلها يميناً أوجب أقل الكفارات، فكل قائلٍ ذهب إلىٰ ترجيح أصله.

قوله: لم يجب اشتهاره لو أُظهِر، قلنا: لأن الحاجة شديدةٌ إلىٰ معرفة حكم الله في هذه المسائل لكثرة وقوعها فتتوفر الدواعي علىٰ حفظ النصوص فيها وهذا إن لم يُفد القطع فلا أقل من الظن.




قوله: تدعي معرفته أو أن يُعرف في الجملة، قلنا: المدعىٰ أن يكون مشهوراً في الكتب يجده كل من حاول طلبه.

قوله: من قال إنه يمين تمسك بأنَّه التحريم، قلنا: لا يدل علىٰ أنَّه إذا حرَّم، ما حكمه؟

ثم إن دلَّ فإنما يدل علىٰ مذهب مسروق، وهو أنَّه ليس بشيء.

وقوله: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [التحريم: ٢] يجوز أن يكون حرَّمها بلفظ اليمين بل هو الظاهر؛ لأن اليمين هي القسم بالله تعالىٰ.

قوله: نزلت في قصة مارية، قلنا: لو كان كذلك لكان نصَّاً في الباب وارتفع الخلاف. قوله: من جعله ثلاثاً أو واحدةً جعله ككنايات الطلاق، قلنا: فهذا هو القياس فإذا ثبت إلحاقه بها اندرج تحت آية الطلاق، وكذا الجواب عمن جعله ظهاراً إن أراد أنَّه مثله في الحكم، وإن أراد غيره فليبين، وأما مسروق فلا نسلم أنَّه تمسك بالبراءة الأصلية، فإنَّه قال: (لا فرق عندي بينه وبين قصعةٍ من ثريد)[1] وهو عين القياس، ثم إنَّ مسروقاً من التابعين، وقد ثبت أنَّ الصحابة ما تمسكوا في مذاهبهم بنص، فيكونون تاركين للبراءة الأصلية بالقياس، فيكون اتفاقهم حجة عليه إن لم يكن عاصرهم، وإن كان فيكون قد ذهب بعض الصحابة إلىٰ العمل بالقياس وهو المطلوب.

قوله: فإذا لم يذهبوا لنصٍ، لِمَ يكون للقياس؟ قلنا: إذا لم يكن لنصٍ ولا للبراءة الأصلية فلا قائل إنه لغير القياس.

---

(١) أخرجه عبدالرزاق (٦/٤٠٢)، برقم: ١١٣٧٥، وابن أبي شيبة (٤/٩٧)، برقم: ١٨١٩٩، والبيهقي في السنن الكبرىٰ (١٥/٣٠١)، برقم: ١٥١٧٤.




قوله: الرأي من الروية، قلنا: قد رويتم كلاماً كثيراً في ذم الرأي وساعدناكم علىٰ أنَّ المراد به القياس، فيكون عرف الشرع قد خصص لفظ الرأي بالقياس.

قوله: في الترجيح روايات الإنكار صريحة، قلنا: وكذا روايات الاعتراف بحسب ما ذكرنا من الدلالة، فلا نسلم الترجيح.

قوله: لعله انقلب المثبت نافياً وبالعكس، قلنا: هذا من أعجب ما يكون، فلو كان لاشتهر.

قوله: لعلهم سكتوا خوفاً، قلنا: استقراء حال الصحابة يفيد ظن خلاف ذلك، وأما قدح النظام فقد أجبنا عنه في الأخبار.

قوله: لعلهم سكتوا لتوقفهم في كونه حقاً ـ هذا مرَّ في الإجماع ونحن نُجيب عنه، وكذا الذي يليه ـ قلنا: بعد انقضاء الأعصار لا بد أن يتبيَّن لهم ذلك.

قوله: لعله اعتقد كل واحدٍ أنَّ غيره أولىٰ بالإنكار، قلنا: فلا بد أن يكون واحدٌ كذلك أو كلهم سواء، فيكونون متفقين علىٰ الخطأ.

قوله: حصل الرضا دفعةً أولاً، قلنا: الأصل في كل ثابتٍ بقاؤه، قلت: ومعناه إن لم يكن دفعةً فالأصل بقاء رضىٰ من رضي إلىٰ رضىٰ الباقين.

قوله: لا نعلم بأيِّ قياسٍ تمسكوا، قلنا: الإجماع الظاهر دال علىٰ القياس المناسب.

قوله: إنما جاز ذلك للصحابة، قلنا: لا نعلم أحداً قال بالفرق، فيكون الإجماع حاصلاً ظاهراً.

واعلم أن هذه الطريقة لا تفيد إجماعاً قاطعاً كما اعتقده الجمهور، بل غايته




ظناً ضعيفاً ، وأطنبنا القول فيها لنتبين قوتها فإنَّ الأصوليون عليها معوَّلهم في أكثر هذا العلم.

وجه آخر في تقرير هذا الإجماع: ـ وهو يُسقط كثيراً من الأسئلة المارة ـ

وذلك أنَّا نعلم بالضرورة اختلاف الصحابة في المسائل الشرعية ، فإن كان لا عن طريقٍ كان إجماعاً علىٰ الخطأ ، وإن كان عن طريقٍ عقليٍ فالعقل لا يدل إلا علىٰ شيءٍ واحدٍ وهي البراءة الأصلية ، وإن كان سمعياً فإن كان عن نصٍ كان كل واحدٍ معتقدٌ في صاحبه أنَّه مستحقٌ للعقاب لمخالفته النصَّ ، ونحن نعلم أنَّهم لم يكونوا كذلك ضرورةً ، فلم يبق إلا القياس.

۞ المسلك الخامس:

وفيه ذكر الشيخ حجج المنكرين لكونه آخر المسالك ، فنقول: من ظنَّ أنَّ حكم الأصلِ معللاً بكذا ثم علِمَ أو ظنَّ وجود العلة في الفرع حصل لا محالة ظن استواءهما في الحكم.

ومعنا مقدمةٌ يقينيةٌ: وهو أنَّ مخالف حكم الله تعالىٰ يستحق العقاب ، فيحصل من ذلك ظن لحوق الضرر عند المخالفة والعمل بالظن واجبٌ كما مرَّ في خبر الواحد ، فإن قيل: لا نسلم أن العمل بالظن واجبٌ ، وباقي المقدمات يأتي الكلام عليها إن شاء الله تعالىٰ.

قولهم: ترجيح الخالي عن الضرر متعينٌ ؛ لبطلان باقي الأقسام ، قلنا: هذا منقوضٌ بظن القاضي إذا حصَّل شهادة عدلٍ واحدٍ أو عدلين في الزنا ، وبظهور المصلحة التي لا يشهد باعتبارها أصلٌ ، وبغلبة الظن بصدق مدعي النبوة ، وبظن

مخالفي الملة قبح الأعمال الشرعية، فإنَّه لا يجب العمل بشيءٍ من هذه الظنون.

فإن قلت: قامت دلالةٌ قاطعةٌ على عدم العمل بشيءٍ من هذه الظنون، قلت: فإذن عدم هذا الدليل جزءٌ من المقتضي فعليك بيان عدمه.

سلمنا ذلك ولكن إن قلت يجب عندما لا يمكن العلم فمسلَّمٌ، لكن عليكم أن تبينوا عدم ذلك في كتابٍ أو سنةٍ، ولا أنَّ في الزمان إمامٌ معصومٌ يُعرِّفنا تلك الأحكام، وإن قلتم مطلقاً فممنوعٌ؛ لأنه يجوز كونه خطأً، فلا يجوز الإقدام عليه مع إمكان التحرز منه بالاتفاق، أو نقول مطلقاً أم بشرط أن لا يوجد ظنٌّ أقوى من الظن الحاصل بالقياس. سلمنا دلالة ما ذكرتم لكنَّه معارضٌ بأنَّ العمل بالقياس تقديم بين يدي الله ورسوله وهو منهيٌ عنه بنص الكتاب، ولأن ما دلَّ عليه القياس إن كان في الكتاب كان ثابتاً به لا بالقياس، وإن لم يكن كان باطلاً، فإنَّه تعالى ما فرَّط في الكتاب من شيء، ولقوله: ﴿ وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾ [المائدة: ٤٩]، ومُعارضٌ أيضاً بسائر الآيات الدالة على النهي عن اتباع الظن وأنَّه لا يغني من الحق شيئاً، فلو جاز العمل بالقياس لأغنى، وهذه الآية أقوى ما تمسكوا به من الآيات.

وقال ﷺ: «تعمل هذه الأمة برهةً بالكتاب وبرهةً بالسنة وبرهةً بالقياس فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا»(١)، وقال: «ستُفرَّقُ أمتي اثنين وسبعين فرقةً أعظمهم فتنةً قومٌ يقيسون الأمور برأيهم فيحرِّمون الحلال ويُحلُّون الحرام»(٢).

---

(١) أخرجه أبو يعلى في المسند (١٠/٢٤٠) برقم: ٥٨٥٦، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (١٠٣٩/٢)، برقم: ١٩٩٨، وهو حديث ضعيف. انظر تذكرة المحتاج لابن الملقن (ص٧١).

(٢) أخرجه الطبراني في الكبير (١٨/٥٠) برقم: ٩٠، والبزار (١٨٦/٧) برقم: ٢٧٥٥، والحاكم (٤/٤٧٧) برقم: ٨٣٢٥، وقال: (هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه).




فإن قلت: ما ذكرناه دليلٌ عقلي فلا يُعارضه خبر الواحد، قلت: لكن يفيد ظن لحوق الضرر، فوجب الاحتراز عنه لعين ما ذكرتم.

ولأنَّا نقلنا عن كثيرٍ من الصحابة ذم القياس ولم يظهر من غيرهم إنكار فكان إجماعاً.

ولأن أهل البيت كالصادق والباقر ينكرون القياس وهو معلومٌ ضرورةً لمن خالط أهل النقل، وإجماع العترة حجةٌ كما مرَّ.

ومن المعقول: أنَّ الخلاف منهيٌ عنه بقوله: ﴿وَلَا تَنَـٰزَعُواْ﴾ [الأنفال: ٤٦]، واتباع الأمارات يفضي إلىٰ الخلاف قطعاً، وهو واقعٌ في الشاهد، ولأنه لو قال (اعتقت غانماً لسواده فقيسوا) لم يُعتق شيءٌ من عبيده السود مع أنَّه قد أمر بالقياس.

هذا كلام من يجوِّزُ القياس عقلاً، أما من يمنعه فقد تعلَّق النظام بصورٍ، وهو أنه تعالىٰ جعل بعض الأزمنة أشرف من بعض مع الاستواء في الحقيقة، وأوجب الغسل من المني والرجيع أنتن منه، وجعل التراب طهوراً وهو تشويه، ونهىٰ عن إرسال السبُع علىٰ مثله وأقوىٰ منه، وأباحه علىٰ ضعيف الحيوان، وجوَّز القصر في الأربع دون الركعتين، وأسقط الصوم والصلاة عن الحائض ثم أوجب قضاء المفضول منهما، وجعل الحرة القبيحة تُحصِّنُ دون الأمة الحسناء، وحرَّم النظر إلىٰ شعر الحرة الشوهاء وأجازه إلىٰ محاسن الأمة الحسناء، وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير، وجلد بالقذف بالزنا الحر الفاسق دون العبد التقي، وجلد بالقذف بالزنا دون الكفر، وأثبت القتل والكفر بشاهدين دون الزنا، وفرَّق في العدد مع اتحاد العلة، وأوجب من خروج الريح غسل غير المحل




والمخرج أحق بذلك، فثبت أنَّه لا يلزم الاستواء في الحكمة الاستواء في الحكم، وإذا بطلت هذه المقدمة بطل القياس.

وأما المنكرين لكونه طريقاً إلىٰ الظن فاحتجوا:

بأنَّ البراءة الأصلية يقين فلا يجوز رفعها بالظن، فإنَّ المثبت بالقياس يوافق البراءة الأصلية فلا حاجة إليه، قلت: والعجب إنكارهم إفادته للظن ثم منعوا رفع البراءة به لأنه ظن.

الثاني: أنَّ القياس لا يتم فيه ما لم يثبت أن الأصل في كل شيءٍ بقاؤه علىٰ ما كان، وإلا جاز أن يتغيَّر حكم الأصل ويزول الأمر بالقياس، وإذا كان كذلك فالمثبت بالقياس إن كان علىٰ خلاف هذا الأصل كان ترجيحاً للفرع، وإن كان علىٰ وِفقه فلا فائدة فيه.

فإن قلت: المثبت بدليلٍ لا يمتنع إثباته بغيره، قلت: إذا لم يفتقر الثاني إلىٰ الأول، وإلا كان تطويلاً محضاً.

الثالث: أنَّ تعليل الحكم الشرعي محال كما يأتي إن شاء الله تعالىٰ.

وحجة القائلين بعدم جواز متابعة الظن أنَّه قد يخطئ ويصيب.

وحجة داوود الظاهري أنَّ النصَّ في البيان أبلغ من القياس ضرورةً، والإتيان بأعلىٰ البيانين لطفٌ واللطف واجبٌ كما مرَّ، فلا يجوز التكليف باتباع الظن إلا عند تعذر النص كما في الفتوىٰ والشهادات وقيم المتلفات وأمارات القبلة، فإنَّها تختلف باختلاف الأحوال والأشخاص والأوقات وذلك مما لا يتناهىٰ فكان التنصيص علىٰ كل فردٍ منها محال، أما التنصيص علىٰ كليات

الأحكام فممكن[1].

والجواب عن النقوض: ما ذكرنا.

قوله: فيكون عدم هذا الدليل جزءاً من المقتضي، قلنا: هذا محال، وإلا لزم تأثير العدم في الوجود، ولهذا لم يكن المانع من نزول الثقيل عدم مقتضي للنزول.

قوله: الرجوع إلىٰ الظن مشروطٌ بعدم المكنة من حصول العلم، قلنا: فقبل أن يسعىٰ في العلم لا بد من ترجيح أحد الطرفين.

قلت: وكذا الجواب عن قوله: بشرط أن لا يحصل ظنٌّ أقوىٰ منه ـ ولم يُجِب الشيخ عنه اكتفاءً بهذا الجواب ـ.

وأما الآيات فلما قامت الدلالة علىٰ وجوب العمل بالظن، فكأنه قال تعالىٰ: مهما غلب علىٰ ظنك أنَّه الحكم فاعلم أنَّه كذلك، فيكون الحكم معلوماً لا مظنوناً، وأما الأحاديث فمُعارضةٌ بالأحاديث الدالة علىٰ العمل بالقياس، فيجب التوفيق بينهما كما ذكرناه.

وأما إجماع الصحابة فمرَّ الكلام عليه، وإجماع العترة ممنوعٌ، وروايات الإمامية مُعارضةٌ بروايات الزيدية، فإنَّهم ينقلون عن الأئمة جواز العمل بالقياس[2].

قوله: إنَّه يستلزم الخلاف، قلنا: وكذا العمل بالنصّ والعقل.

قوله: اعتقت غانماً لسواده إلىٰ آخره، قلنا: فقد صرَّحتم بالفرق فإنَّ الله

---

(١) انظر: البحر المحيط (٢٢/٧)، الإحكام لابن حزم (٥٥/٧)، المعتمد (٢٠٨/٢).

(٢) انظر: المجزي في أصول الفقه (٢٨٨/٣).

تعالىٰ لو قال ذلك ثم قال: قيسوا عليه لا نزاع [في][1] جواز القياس، والفرق كثرة حاجات الملَّاك وسرعة رجوعهم عن دواعيهم.

وأما شُبَه النظام بذكر تلك الصور فهي قليلةٌ بالنسبة إلىٰ غالب أحكام الشرع، وتخلف الحكم في بعض الصور لا يقدح في الظن كالغيم الرطب إذا أخلف في بعض الصور.

قوله: البراءة الأصلية يقين، وقوله: أما أن يرد علىٰ وفق حكم الأصل وخلافه، وقوله: الظن قد يُخطئ ويُصيب، تنتقض بالفتوىٰ والشهادات ونظائرها، قلت: ولم يُجِب الشيخ عن امتناع تعليل حكم الله؛ لأنه سيأتي فاعرفه.

قوله: الاكتفاء بأدنىٰ البيانين مع القدرة علىٰ أعلاهما لا يجوز، قلنا: لا نسلم.

قوله: لأنه لطف وهو واجب، قلنا: قد مرَّ الكلام عليه في الإجماع.

❁ المسألة الثانية:

قال أبو الحسين والنظام وجماعة من الفقهاء: النصُّ علىٰ علة الحكم أمرٌ بالقياس، وقال أبو عبد الله البصري: إن كانت العلة في ترك الفعل فكذلك وإلا فلا[2]، ومنهم من أنكره مطلقاً وهو المختار[3]؛ لاحتمال أن تكون علة الحكم إسكار الخمر مثلاً لا نفس الإسكار في قوله: حرَّمت الخمر لكونه مسكراً، فلا يجوز القياس إلا بأمرٍ محددٍ[4].

---

(١) ما بين المعقوفتين غير موجود بالأصل أثبته من المحصول. انظر: المحصول (٥/١١٤).
(٢) انظر: شرح العمد (٢/٥)، المعتمد (٢/٢٣٥).
(٣) انظر: بيان المختصر (٣/١٦٥)، تشنيف المسامع (٣/١٧٢).
(٤) انظر: نفائس الأصول (٧/٣١٩٨)، الإبهاج (٣/٢١)، التمهيد (٣/٤٢٨).




فإن قيل: خصوص المحل لا يكون قيداً في العلة، وإلا لزم ذلك في العلل العقلية. وقيل: الحركة إنما اقتضت المتحركية في هذا المحل دون غيره وهو محال.

سلمنا إمكانه ولكنَّ العرف يشهد بسقوطه، فإنَّ من قال لولده لا تأكل هذا فإنَّه سمٌ اقتضىٰ عرفاً منعه من كل ما كان سماً فيكون في الشرع كذلك؛ لأن «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»[1].

سلمنا أنَّه في العرف غير ساقط ولكنَّ الأغلب علىٰ الظن سقوطه؛ لأن علة الحكم ما كان منشأً للحكمة، والمفسدة كونه مسكراً لا كونه قائماً بهذا المحل فإذا ظننا ذلك وجب العمل به احترازاً عن الضرر المظنون.

سلمنا ذلك ولكنَّ دليلكم إنما يتمشىٰ في المثال المذكور، أما لو قال: علة حرمة الخمرة هي الإسكار فلا يبقىٰ ما ذكرتم من الاحتمال.

سلمنا دلالة ما ذكرتم، ولكنَّ قوله حرَّمتها لكونها مسكرةً يقتضي إضافة الحرمة إلىٰ الإسكار فكان هو العلة، فثبت الحكم حيث كانت.

وأما أبو عبدالله فاعتصم بأنَّ من ترك رمانةً لحموضتها وجب أن يترك كل رمانةٍ حامضةٍ، بخلاف من أكلها كذلك فإنَّه لا يجب أن يأكل كل رمانةٍ حامضةٍ[2].

والجواب عن الأول: إن عنيت بالحركة معنًى يستحيل تخلف المتحركية عنه ظهر الفرق، وإن عنيت شيئاً يبقىٰ معه الاحتمال، فلا بد من نفيه.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر: المعتمد (٢/٢٣٥).

قوله: العرف يشهد بإلغائه، قلنا: ذاك لقيام شفقة الأبوة.

قوله: الغالب على الظن إلغاؤه، قلنا: مسلَّمٌ فلِمَ ثبت مثل ذلك الحكم في الفرع؟.

قوله: احترازاً عن الضرر المظنون، قلنا: فإذن ما كان لما ذكرتم بل بهذا الدليل.

قوله: إنما يتمشى لكم في هذه الصورة، قلنا: ونحن نسلم لكم فيما ذكرتم، ولكنه ليس بقياسٍ؛ لأن العلم بكون المسمى علةً يُوجِبُ العلم بثبوت الحكم دفعةً واحدةً في جميع محالِّه، والقياس لا بد فيه من تقدم صورةٍ على صورةٍ، وأما الأخير فهو عين النزاع.

وما اعتصم به أبو عبدالله فجوابه: لا نسلم أن الترك لمطلق الحموضة، ولئن سلمناه ففي جانب الفعل لا نسلم أنَّه أكل لمطلق الحموضة بل لتلك الحموضة، أو للمسمى مع صدق الشهوة وخُلُوِّ المعدة وعلمه بعدم تضرره بها، وهذه القيود معدومة في الثانية.

❁ المسألة الثالثة:

من الناس من قال المنع من التأفيف منعٌ من سائر أنواع الأذى بطريق النقل العرفي، وعندنا تحريم الضرب ثبت قياساً لا لفظاً، فإنَّه غير دالٍ عليه بالوضع اللغوي ضرورةً، والنقل خلاف الأصل، ولأنَّه يحسُنُ من الملك أن ينهى الجلاد عن صفع عدوه ويأمره بقتله، ولو كان منقولاً إلى ذلك لتناقض ولما حسُنَ[١].

(١) انظر: نفائس الأصول (٣٢٠٢/٧)، التبصرة (ص٢٢٧)، التحصيل (١٨٣/٢)، العدة (١٣٣٣/٤).




واحتجوا:

بأنَّ تحريم الضرب يعلمه من منعه الله من القياس ومن لا يقول به، فلا يكون مستفاداً منه، ولأنه السابق إلىٰ الفهم وهي علامة الوضع العرفي كما في قولهم: (لايملك حبةً ولا نقيراً ولا قطميراً) فإنَّه يفيد عرفاً كونه لا يملك شيئاً.

والنقير: حفرة ظهر النواة، والقطمير: ما في شق النواة.

وكذا قولهم: (هو أمينٌ علىٰ قنطار) يفيد الأمانة مطلقاً.

والجواب عن الأول والثاني: أنَّ اعتقاد بطلان القياس الظني لا يقدح في صحة القياس القطعي.

أما قوله: (لا يملك حبة) فهو نفيٌ لما فوقها لا ما دونها، وكذا (هو أمينٌ علىٰ قنطار) يفيد فما دونه لا ما فوقه.

وأما النقير والقطمير فإنَّما حكم فيهما بالنقل للضرورة.



القسم الثاني
في بيان علية الوصف للحكم في الأصل

وقد عرفت أنَّ القياس مشىٰ علىٰ أصلين وهو أنَّ الحكم في الأصل معللٌ بكذا أو أنَّ ذلك الوصف حاصلٌ في الفرع.

والأصل الأول أعظمهما وأولىٰ بالبحث، وفيه: مقدمةٌ وأبواب، أما المقدمة:

قال نفاة القياس: ما تعنون بالعلة المؤثر أو الداعي أو المعرف أو شيئاً آخر فعليكم بيانه، والأول باطلٌ علىٰ أصل أهل السنة، إذ عندهم حكم الله قد تم، فيمتنع تعليله فضلاً عن أن يكون بعلةٍ محْدثةٍ.

وأما المعتزلة فهم يقولون: هذه الأحكام أمورٌ عارضةٌ لهذه الأفعال معللةٌ بوقوع تلك الأفعال علىٰ حالةٍ مخصوصةٍ بناءً علىٰ الحُسن والقبح العقليين، وقد أبطلتموه.

ولأن استحقاق العقاب يقتضي لا استحقاق، فيكون أمراً ثبوتياً، فيستحيل تعليله بترك العقل الذي هو عدمٌ محضٌ.

فإن قلت: إذا ترك الواجب فقد فعل ضده، فيكون معللاً بفعل الضد، قلت: هذا لا يستقيم علىٰ رأي أبي هاشم وأبي الحسين وأتباعهما، فإنَّهم يجوِّزون خلوَّ القادر عن الفعل والترك.

وأيضاً ففعل الضد لو لم يستلزم الإخلال بواجب لم يصح ما ذكرتم، فدلَّ أن المستلزم لفعل العقاب ترك الفعل لا فعل الضد.

الثالث: لو كانت العلة الشرعية مؤثرةً لما اجتمع على الحكم الواحد عللٌ مستقلةٌ كما عرف، وأنَّه يجتمع كما إذا زنا وارتدَّ ولمس وبال، فإنَّ الحكم واحدٌ؛ لاستحالة اجتماع المثلين، وبتقدير جوازه ليس إسناد أحد الحكمين إلى إحدى العلتين أولى من العكس، فيلزم إن يسند كل واحد منهما إلى كل واحدة منهما، أو لا يسند شيء منهما إلى شيء منهما والكلُّ محال.

الرابع: العدوانية في باب القصاص أمر عدمي؛ لأن معناها إنَّه غير مستحق، فيستحيل أن يكون علةً أو جزء علة؛ لوجوب القصاص والذم[1].

فإن قلت: يجوز أن يكون هذا العدم شرطاً لتأثير العلة، قلت: تأثير العلة عند هذا لشرط أمر حادث، فلا بد له من مؤثر وهو الشرط.

قلت: وهذا الجواب يشكل بسائر العلل العقلية، فإنَّ تأثيرها متوقفٌ على نفي ما يضادها من غير أن يكون ذلك العدم مؤثراً، ومن الفقهاء من قال: هذه الإشكالات إنما تتوجه على من قال هذه الأوصاف مؤثرةً لذواتها، ونحن إنما نؤثِّرُ بجعل الشارع إياها مؤثرةً وهو الذي عوَّل عليه الغزالي في شفاء الغليل[2]، وهذا إن أريد به أنَّها معرِّفةً فحقٌّ، وإن أريد أنَّه جعلها مؤثرةً، فباطلٌ لما مرَّ في أول الكتاب عند جعل الشيء سبباً وشرطاً ـ وقد أعاده الشيخ وطوَّل بإعادته ـ.

* **التفسير الثاني**: الداعي وهو موجِبٌ في الحقيقة؛ لأن القادر على فعل الشيء وضده لا يرجح أحدهما إلا إذا علِمَ أنَّ فيه مصلحةً، فذلك العلم موجِب لهذه الفاعلية، وهو المفهوم من قولنا: (أكلت للشبع)، وهو في حق الله تعالى

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٧/٣٢١٠)، التحصيل (٢/١٨٥)، نهاية الوصول (٨/٣٢٥٥).

(٢) انظر: شفاء الغليل للغزالي (ص١٤٥).

محال ؛ لوجهين:

الأول: أنَّ من فعل فعلاً لغرضٍ كان مستكملاً بذلك الغرض ؛ لأن حصول ذلك الغرض لا بد وأن يكون أولىٰ بالنسبة إليه في اعتقاده ، وإلا استحال أن يكون غرضاً ، فتكون تلك الأولوية معلقةً بفعل ذلك الغرض ، والمعلق علىٰ غيره غير واجبٍ لذاته ، فيكون كمال الله صفةً ممكنة الزوال وهو محال.

فإن قلت: الله تعالىٰ يفعل لغرضٍ يعود إلىٰ العبد وهو بالنسبة إليه سواء ، قلت: كونه فاعلاً لهذا الأولىٰ بالعبد إن لم يكن أولىٰ بالنسبة إليه لم يكن غرضاً ، وإن كان عاد المحال ، ثم كيف يسوغ للمعتزلي أن يقول ذلك وعنده لو لم يفعل الأَولىٰ بالعبد لا يستحق الذم وكان سفيهاً لا يستحق الإلّهية تعالىٰ الله عن قولهم.

الثاني: البديهة شاهدةٌ بأنَّ الغرض والحكمة ليس إلا جلب منفعةٍ أو دفع مضرَّةٍ ، والمنفعة هي اللذة أو ما هو وسيلة إليها ، والمضرة الألم أو ما هو وسيلةٌ إليه ، والله تعالىٰ قادرٌ علىٰ تحصيل سائر اللذات ودفع الآلام من غير واسطةٍ ، وقادرٌ علىٰ الوسائط من غير تحصيل شيءٍ من الآلام واللذات ، فلا يكون شيءٌ منها معللاً بالآخر ؛ لأن العلة ما يلزم من عدمها وعدم كل ما يقوم مقامها عدم المعلول ، ولهذا لم يكن صرير الباب ونعيق الغراب علةً لوجود السماوات والأرض ولا بالعكس ، وإذا بطل التعليل بطل كونها داعيةً ؛ لأن الداعي علةٌ لعلية العلة الفاعلة كما ذكرنا.

* **التفسير الثالث**: المعرِّف وهو باطلٌ ؛ لأن الوصف إنما يعرف كونه علة بعد معرفة الحكم فيستحيل كونه معرفاً له.

والجواب: أما التفسيرين الأولين(١) فقولي المعتزلة، ويلزمهم الجواب عن ذلك.

وأما أصحابنا ففسروه بالمعرِّف؛ لثبوت الحكم في غير محل النص، فمتى وجدنا الوصف حكمنا بثبوت الحكم، وهذا لا يمتنع أن يقوم عليه دليل فيندفع الإشكال(٢).



(١) يريد بذلك قولهم بأن العلة بمعنى المؤثر أو الداعي وبعضهم قال الباعث، فهي من تفسيرات المعتزلة المبنية على قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين.

(٢) انظر: التوضيح مع شرح التلويح (٢/١٢٤)، نفائس الأصول (٧/٣٢١٥)، التحصيل (٢/١٨٥)، نهاية الوصول (٨/٣٢٥٨).

الباب الثاني
في الطرق الدالَّة على كون الوصف علةً

وهي أَحَدَ عشر، القويُّ منها التسعة الأُوَل وهي:

۞ **النصُّ**: ونعني به ما يدلُّ على علِّية الوصف دلالةً قاطعةً كقوله لعلةِ كذا أو لموجب كذا أو بسبب كذا أو من أجل كذا، أو ظاهرةً[1]، وهي ثلاثة:

(اللام) كقولنا: (لكذا).

والباء كقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَآقُّواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [الحشر: ٤]، وأصلها للإلصاق، ولكن لما كانت العلة تقتضي وجود المعلول كان معنى الإلصاق فيها، فحسُنَ المجاز.

الثالث: (إنَّ) كقوله ﷺ: «إنَّها من الطوَّافين عليكم والطوافات»[2] «إنَّها دم عِرقٍ»[3] يعني الاستحاضة.

قلت: وهذا يقتضي كون الفصد موجباً للوضوء، ولكن أجاب أصحابنا بأنَّ هذا ذكره ﷺ علةً لعدم وجوب الغسل، وهو المفهوم قطعاً من الحديث.

(١) انظر: شرح التلويح (٢/١٣٦)، شفاء الغليل (ص٢٣)، بيان المختصر (٣/٨٧)، شرح مختصر الروضة (٣/٣٥٧).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه البخاري (١/٥٥)، برقم: ٢٢٨، بلفظ "إنما ذلك عرق".

فإن قلت: (اللام) ليست للعلة، وإلا لزم التكرار في قولهم: (لعلَّةِ كذا)، وقال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾ [الأعراف: ١٧٩].

وقال الشاعر:

* لِدوا للموت وابنوا للخراب *[١]

ولا يجوز أن تكون اللام فيهما للغرض، وكذا قول القائل: (أصلِّي لله)، فإنَّ ذات الله لا يجوز أن تكون غرضاً، قلت: أهل اللغة صرَّحوا بما ذكرنا فيكون ما ذكرتم مجازاً[٢].

۞ الطريق الثاني: (الإيماء):

وأنواعه خمسةٌ:

* **الأول**: تعليق الحكم على العلة بالفاء، ثم تارةً تدخل الفاء على العلة ويكون الحكم متقدماً كقوله ﷺ في المُحْرِمِ: «لا تقربوه طيباً فإنَّه يُحشرُ..»[٣] الحديث.

---

(١) هذا الشطر صدر لبيت من مطلع قصيدة لأبي العتاهية. انظر ديوان أبو العتاهية (ص٤٦).

(٢) عدَّ بعض أهل اللغة معاني (اللام) وحصرها في اثنىٰ عشر معنىٰ وأوصلها الأشموني إلىٰ إحدىٰ وعشرين معنىٰ وذكروا منها (التعليل)، ويظهر لي بأن بعضهم رأىٰ أن لفظ التعليل لا يناسب إطلاقه في بعض الأحيان تأدباً فقالوا: بأن من معاني اللام (بيان الحكمة) والمقصود هو (التعليل) ولا مشاحة في الاصطلاح. انظر: أوضح المسالك (٣/٢٩)، شرح الأشموني علىٰ ألفية ابن مالك (٢/٧٧)، الكواكب الدرية علىٰ متممة الأجرومية (٢/٥٠).

(٣) أخرجه البخاري (٣/١٥)، برقم: ١٨٣٩، ومسلم (٢/٨٦٧)، برقم: ١٢٠٦، والطبراني في الكبير ـ واللفظ له ـ (١١/٤٣٦) برقم: ١٢٢٣٩.

وتارةً تدخل على الحكم وتكون العلة مُقدَّمَةً كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ﴾ [المائدة: ٣٨].

قلت: وكذا قوله ﷺ لبريرة: «ملكتِ نفسكِ فاختاري»(١) إن صحَّ الحديث دلَّ أنَّ المعْتَقَةَ تحت حرٍ تملك الاختيار، وقيل معناه: ملكتِ الاختيار فاختاري، فلا يكون إيماءً، فإنَّها لو ملكت موردَ النكاح انفسخ العقد ولم يثبت الاختيار.

وقد تجيء الفاء في لفظ الراوي كقوله: (سها رسول الله فسجد)، و(زنا ماعزٌ فرُجِم) ولا شك أنَّ هذا يتطرق إليه من الخلل ما لا يتطرق إلى كلام الشارع، فتكون إفادته للعلية أضعف.

والأشبه أن الذي تتقدم فيه العلة أبلغ في الإشعار مما يتقدم فيه الحكم؛ لأن إشعار العلة بالمعلول أقوى من العكس، فإنَّه يجوز أن يوجد المعلول بدون هذه العلة فاعرفه.

فرع:

قال الشيخ ترتيب الحكم على الوصف مُشْعِرٌ بالعلية، قلت: وهذا قد ذكره كما مرَّ برمَّته في الأمر، فلا حاجة إلى التطويل بإعادته، وقد أعاده وزاد ها هنا أنَّ قوماً قالوا: لا يكون مُشْعِراً إلا إذا كان مناسباً للحكم، قلت: وهو اختيار الغزالي في المنخول(٢).

* **النوع الثاني**: شرعية الحكم بطريق الجواب مشعرٌ بأنَّ الوصف المذكور

---

(١) انظر التمهيد لابن عبد البر (٣/٥٧).

(٢) انظر: المنخول (ص٤٤٠).

في السؤال علةٌ كقوله ﷺ لمن قال: أفطرت: «عليك الكفارة» إذ يصير السؤال كالمعاد في الجواب، وكأنَّه قال: أفطرت فعليك الكفارة، فيُلحقُ بالنوع الأول.

فإن قيل: لا نسلم ذلك فإنَّه ربما يكون ذكره لغرضٍ آخر، أو جواباً عن سؤالٍ آخر واشتبه على الراوي، أو زجراً له عن هذا السؤال كما يزجر السيد عبده إذا سأله عما يكره، وما ذكره بعضهم أنَّ هذا يكون تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة لا يصح؛ لاحتمال أنَّه ﷺ عرف أنَّه لا حاجة له.

والجواب عن الأول: كونه جواباً يعرفه كل من شاهد المتكلم من غير حاجةٍ إلى نظرٍ دقيقٍ. قوله: ربما يكون زجراً له عن السؤال، قلنا: ما يصلح للجواب إذا ذُكِرَ عقيب السؤال كان جواباً في الأكثر، وغيره نادرٌ مرجوح.

* **النوع الثالث**: أن يذكر الشارع وصفاً لو لم يكن علةً للحكم لم يكن في ذكره فائدة، ثم تارةً يكون لنفي الإشكال كقوله ﷺ لما سئل عن الامتناع من دخول دارٍ فيها كلب عند دخول دارٍ فيها هرةٌ: «إنَّها ليست نجسةً، إنَّها من الطوَّافين عليكم»(١)، فلولا أنَّ طوافها علةٌ لطهارتها لم يكن في ذكرها بعد الحكم بطهارتها فائدةٌ.

وتارةً يكون بذكر وصفٍ في محل الحكم لا حاجة إلى ذكره ابتداءً كما روي عنه ﷺ أنَّه قال: «تمرة طيبةٌ وماءٌ طهورٌ»(٢).

وتارةً للتقرير على وصف المسؤول عنه كقوله: «أينقص الرطب إذا جفَّ؟»

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه أبو داوود (١/٢١)، برقم: ٨٤، والترمذي (١/١٤٧)، برقم: ٨٨، وابن ماجه (١/١٣٥)، برقم: ٣٨٤، وإسناده ضعيف. انظر نصب الراية (١/١٤٧).

فقالوا: نعم، فقال: «فلا إذن»[1]، فدلَّ أنَّ نقصانه علةُ منع البيع، وهذا يدلُّ من حيث الجواب بالفاء أيضاً.

وتارةً يكون للتقرير على حكمٍ ما يُشبه المسؤول عنه، فيدل على أنَّ المشترك هو العلة كما في سؤال عمر عن قُبْلَةِ الصائمِ[2].

※ **النوع الرابع**: ـ وهو قريبٌ من الثالث ـ أن يُعرِّف الشارع بين شيئين في الحكم بذكر صفةٍ لو لم تكن علةً لكان ذكرها لغواً، ثم إما أن يكونا في خطابين كقوله ﷺ: «القاتل لا يرث»[3] بعد تقدم أحكام الورثة مع جواز أن يكون القتل مؤثراً، فيدل على أنَّه علة الحرمان، فإن كانا في خطابٍ واحدٍ، فتارةً تقع التفرقة بلفظ يجري مجرى الشرط كقوله: «إذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم»[4]، فيدل على أنَّ الاختلاف علةٌ لجواز المفاضلة.

وتارةً بالعلة كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

وتارةً تقع بلفظ الاستثناء كقوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٧].

وتارةً يُذكرُ لفظ يجري مجرى الاستدراك كقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ﴾ [المائدة: ٨٩]، فيدل أنَّ التعقيد علة المؤاخذة، وتارةً يُذكر أحدهما بصفةٍ يجوز أن تؤثر، كقوله: (للفارس سهمان) بعد قوله: (للراجل سهم)[5].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه الترمذي (٤/٤٢٥)، برقم: ٢١٠٩، وقال: (هذا حديث لا يصح ولا يعرف إلا من هذا الوجه)، وابن ماجه (٢/٨٨٣)، برقم: ٢٦٤٥.

(٤) أخرجه مسلم (٣/١٢١١)، برقم: ١٥٨٧.

(٥) والحديث عن مجمع بن جارية الأنصاري رضي الله عنه قال: (قسمت خيبر على أهل الحديبية، فقسمها=

* **النوع الخامس**: أن ينهىٰ عن فعلٍ ما يمنع أداء الواجب، فيدل علىٰ أنَّ العلة كونه مانعاً، وإلا لما حسُنَ النهي كالبيع وقت النداء، والنهي عن التأفيف المخلِّ بالتعظيم الواجب. فهذه أقسام الإيماءات ولا شك أن ظاهرها للتعليل، ولكنَّه قد يُتركُ الظاهر لدليلٍ أقوىٰ منه، ولا يُتركُ ظاهر اللفظ إلا لذلك كقوله: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»[1]، فهذا إيماءٌ إلىٰ أنَّ علة المنع الغضب، ولكن لما تخلف في الغضب اليسير ووجد عند الألم المبرح من جوعٍ وغيره علمنا أنَّ العلة تشويش الذهن المانع من استيفاء الفكر، وقول من يقول العلة هي الغضب لكن لكونه مشوشاً خطأٌ، فإنَّ خصوصية الغضب لا أثر لها؛ لانقطاع الحكم عنها وجوداً وعدماً، ووجوده مع التشويش وجوداً وعدماً، وليس بينهما ملازمة أصلاً؛ لوجود أحدهما بدون الآخر إلا أنَّه لا يجوز إطلاق الغضب لإرادة التشويش.

هكذا نسخ المحصول وصوابه (يجوز) يدل عليه قوله إطلاقاً لاسم المسبب علىٰ السبب فإنَّ هذا علة الجواز لا عدمه فاعرفه[2].

= رسول الله ﷺ علىٰ ثمانية عشر سهماً، وكان الجيش ألفاً وخمسمائة، فيهم ثلاثمائة فارس، فأعطىٰ الفارس سهمين، وأعطىٰ الراجل سهماً). أخرجه أبو داوود (٣/١٦٠)، برقم: ٣٠١٥، وأحمد (٢٤/٢١٢)، برقم: ١٥٤٧٠، والحاكم في المستدرك (٢/١٤٣) برقم: ٢٥٩٣، وقال: (هذا حديث كبير صحيح الإسناد ولم يخرجاه).

(١) سبق تخريجه.

(٢) أراد الحموي رحمه الله تصحيح العبارة الأخيرة والتي كان فيها تصحيف بناءً علىٰ النسخة التي اعتمدها من المحصول، ولكن بالرجوع إلىٰ كتاب المحصول لم أجد أن محقق المحصول د. طه العلواني رحمه الله قد أشار إلىٰ هذا التصحيف ولعلها نسخة لم تصل للمحقق، ولكن خلاصة القول أن تصويب الحموي كان في محله.

الطريق الثالث: المناسبة:

وَحَدُّ المناسب عند من لا يقول بتعليل أحكام الله بالمصالح: (أنَّه الملائم لأفعال العقلاء في العادات) كما يقال: هذه اللؤلؤة مناسبة لهذه، وهذه الجبَّة تناسب هذه العمامة.

وعند من يقول بالتعليل (أنَّه المفضي قطعاً أو ظناً إلىٰ ما يوافق الإنسان من أمور الدنيا والدين تحصيلاً وإبقاءً)(١).

ويعنون بالتحصيل جلب المنفعة، وبالإبقاء دفع المضرة؛ لأن ما يُقصد إبقاؤه فإزالته مضرة ودفع هذه المضرة بالإبقاء، وقد عرفت أنَّ المنفعة والمضرة عبارةٌ عن اللذة والألم.

ثم قيل في حدهما أنَّ اللذة: إدراك الملائم، والألم: إدراك المنافي.

والصواب أنَّه لا يجوز تحديدهما، فإنَّ الحي يدرك من نفسه تفرقةً ضروريةً بينهما ويدرك التفرقة بين كل واحدٍ منهما وبين غيرهما، وما هذا شأنه يتعذر تعريفه بما هو أظهر منه، قلت: ومعنىٰ هذا الكلام أنَّ ما ثَمَّ أظهر منه حتىٰ يمكن تعريفه به.

والنظر بعد هذا في أقسامه وأحكامه:

أما أقسامه فينقسم إلىٰ: الحقيقي والإقناعي

والحقيقي ينقسم إلىٰ:

---

(١) وقيل: عبارة وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم علىٰ وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم، وقيل: ما تتوقع المصلحة عقيبه لرابط ما عقلي، انظر: الإحكام (٣/٢٧٠)، بيان المختصر (٣/١١٠)، شرح مختصر الروضة (٣/٣٨٢).

الديني كالمصالح المذكورة في رياضة النفس وتهذيب الأخلاق.

وإلى الدنيوي إما في محل الضرورة وهو ما يتضمن حفظ مقصودٍ من المقاصد الخمسة، وهي:

النفس: بشرعية القصاص.

والمال: بشرعية الضمان والقطع.

والدين: بشرعية القتل في المرتد وقتال أهل الحرب حتى يؤمنوا.

والنسب: بشرعية الزواجر عن الزنا المفضي إلى اختلاط المياه وانقطاع النسب، ولما فيه من التوثب على الفروج بالتغلب وهو مجلبة للقتل والفساد.

والعقل: بتحريم المسكر وشرعية الزواجر، فهذه الخمسة ضرورية.

وأما ما هو في محل الحاجة فكتمكن الولي من تزويج الصغيرة، فإنَّه لا ضرورة في الحال ولكن ربما فات الكفء الراغب.

وإما أن لا يكون شيءٌ منهما، وهو ما يجري مجرى التحسينيات كتقرير الناس على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم.

ثم هذا منه ما لا يقع على خلاف قاعدة معتبرةٍ كتحريم القاذورات، وسلب أهلية الشهادة عن العبيد؛ لكونه منصباً شريفاً والعبد نازل فالجمع بينهما غير ملائم.

ومنه ما يخالف قاعدةً معتبرةً كالكتابة، فإنَّها وإن كانت حسنةً فهي بيع ماله بماله حقيقةً، ثم قد يقع في كل واحدةٍ من هذه المراتب ما يظهر كونه منه وقد

لا يكون كذلك[1].

ولنقتصر علىٰ مثالٍ واحدٍ وهو أن شرعية القصاص إنما كان لحفظ النفوس، فما يُعلمُ قطعاً أنَّه من هذا الباب شرعيته في المثقل، فإنَّا كما نعلم أنَّه لولا شرعية القصاص لوقع الهرج والمرج نعلم ذلك لولا شرعيته في المثقل، وكان كل من يريد قتل إنسانٍ يعدل إليه دفعاً للقصاص عن نفسه إذ ليس فيه زيادة مؤونة، بل إمكانه أسهل.

وعند هذا نقول: كل شرعٍ تُرعىٰ فيه مصلحة الخلق لا يجوز إخلاؤه عن شرعية القصاص بالمثقل، أما قطع الأيدي باليد فيحتمل أن يكون من هذا الباب، وإلا اتُخذ التعاون ذريعةً إلىٰ دفعه، ولكن لا يظهر كونه منه فإنَّه لا يساعده الغير بخلاف العدول إلىٰ المثقل.

وأما الإقناعي: فهو ما يُظن في أول الأمر أنَّه مناسب ثم يبين خلافه عند التحقيق كتعليل الشافعي حرمة بيع الخمر والميتة والعذرة بالنجاسة حتىٰ يُعدُّونها إلىٰ الكلب والسرقين[2]، فإنَّها من حيث إنها نجسة تناسب إذلالها ومقابلها بالمال إعزازٌ فلا يمكن الجمع بينهما، ولكن هذا عند البحث ليس بشيء، فإنَّ معنىٰ نجاسته أنَّه لا تجوز الصلاة معه، وهذا لا مناسبة بينه وبين المنع من بيعه ألبته.

قلت: ولا شك في تقديم الحقيقي علىٰ الإقناعي، وباب الضرورة علىٰ باب الحاجة، وباب الحاجة علىٰ باب الزينة والتحسين، وقد ذكره الشيخ في

---

(١) انظر: المستصفىٰ (ص٣١١)، الإحكام (٣/٢٧٤)، نهاية السول (ص٣٢٤).

(٢) ويسمىٰ السرجين أيضاً، وهو الزبل تسمد به الأرض. انظر: الصحاح (٥/٢١٣٥)، لسان العرب (١٣/٢٠٨).

باب الترجيح فاحتاج إلىٰ إعادة هذه الأقسام، فذكرها ههنا؛ لأنها من تمام الكلام فأغنىٰ عن التطويل بالإعادة.

التقسيم الثاني:

المناسب الذي عُلِمَ أنَّ الشارع ألغاه لا عبرة به أصلاً كقول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في رمضان صم شهرين لكونه أزجر له، فإنَّه حكم علىٰ خلاف حكم الله لمصلحةٍ متخيلةٍ.

ولأنه يُبطل الثقة بقول المفتي، فإنَّه إذا عُرِفَ ذلك من العالِم فيُنسب كل ما يفتي به إلىٰ رأيه وتحريفه، وكذا ما ليس ملائماً ولا يشهد له أصل كحرمان القاتل الميراث معارضةً له بنقيض قصده لو قُدِّرَ عدم ورود النصِّ به[1].

قلت: وعنده الملائم ما اعتبر جنسه في جنس الحكم، والمشهود له بالأصل ما اعتبر نوعه في نوع الحكم كما سترىٰ، فإن لم يُعلم اعتبار الشرع له ولا إلغاؤه، فذلك إنما يكون بحسب أوصاف زائدةٍ علىٰ كونه مصلحةً أو مفسدةً، وإلا فكونه مصلحة أو مفسدة قد أثر جنسها في جنس كونه حكماً ولكن لم يشهد لتأثير ذلك الوصف بعينه في نوع ذلك الحكم أصلٌ ولا دلَّ علىٰ إلغائه نصٌ، وهذا هو المسمىٰ بالمصالح المرسلة.

قلت: وسيأتي الكلام عليها في آخر الكتاب أنَّه هل يجوز التمسك بها؟

وقد كرر الشيخ ذكرها ها هنا في ثلاث مواضع وسماها بذلك في اثنين منها ومثلها في الثالث بما يُوهِمُ أنَّه قسمٌ آخرٌ ولم يتعرَّض لتسميته فقال: فأقام عليٌّ

(١) انظر: المستصفىٰ (ص٣١١)، الإحكام (٣/٢٧٤)، نهاية السول (ص٣٢٤).

الشرب مقام القذف حتىٰ جلده ثمانين إقامةً لمظنَّةِ الشيء مقامه قياساً علىٰ إقامة الخلوة بالأجنبية مقام الوطء في الحرمة ، وهذا تصريحٌ بالأصل فلا تكون المصلحة مرسلةً ، ولكن لما لم يشهد لهذه الحكمة أصول معينة كانت مرسلةً ؛ لأنه فسَّر المرسلة بما اعتبر جنسها في جنس الحكم ، وهذه قد اعتبر جنسها في جنسه .

أما إذا علم أنَّ الشرع اعتبر ذلك الوصف ، فأقوىٰ مراتبه: أن يكون ملائماً مشهوداً له بأصل ، وهو متفقٌ عليه بين القائسين ، كقياس المثقل علىٰ الجارح في وجوب القصاص ، فإنَّ خصوصية القتل معتبر في خصوصية القصاص ، وجنس الجناية معتبرٌ في جنس العقوبة .

المرتبة الثانية: أن يكون مشهوداً له بأصل لكنَّه غير ملائم ، وهذا هو المناسب الغريب ، قلت: وسمي غريباً ؛ لأنه لم يشهد له إلا أصلٌ واحدٌ كمعنىٰ الإسكار فإنَّه مناسب تحريم صيانةً للعقل ولم يُشهد له بالاعتبار إلا الخمرة ، ولا تفاوت بين العلتين والحكمين ، وإنما التفاوت بين المحلين ، وهذا لا أثر له ظاهراً .

المرتبة الثالثة: أن يكون جنسه معتبراً في نوع الحكم كالمشقة فإنَّها معتبرةٌ في عدم قضاء ما سقط بالقصر في السفر وكذلك في حق الحائض ما سقط عنها من الصلاة لا يجب قضاؤها للمشقة[1] .

المرتبة الرابعة: وهي تأثير النوع في الجنس كالأخ من الأبوين فإنَّه مقدمٌ علىٰ الأخ من الأب في الميراث ، فهل يقدم عليه في التزويج ؟ وهو نوعٌ آخر لكن بينهما جنسية في الولاية .

قلت: والمرتبة الثالثة أقوىٰ من هذه ؛ لأن جنس العلة لما استقل بإثبات

(١) انظر: الإحكام (٣/٢٨١)، روضة الناظر (٢/٢١٢).

هذا النوع في بعض المحالِّ كان مستقلاً به في المحل الآخر بخلاف النوع الواحد من العلة فإنَّه لا يلزم من استقلاله بنوعٍ من الأحكام أن يستقلَّ بنوعٍ آخر، فإنَّه قد اختلف النوع والمحل، ولهذا لم يكن في سقوط قضاء الصلاة عن الحائض خلافٌ، وكان في تقديم الأخ من الأبوين في النكاح قولان للشافعي، وعليه يدل قول الشيخ ها هنا، فإنَّه جعل هذه المرتبة أضعف من الثانية؛ لاختلاف نوع الحكم، وثَمَّ لم يختلف إلا المحل، ولم يتعرض للمرتبة الثالثة فتكون مساويةً للثانية أو راجحةً عليها حيث لم تكن دونها مع أنَّ الشيخ لم يذكرها على هذا الترتيب ها هنا.

وأما في باب الترجيح فرتبهما وسوى بينهما، وقال: هما راجحان على ما أثر جنسهما في جنس الحكم، ولا شك فيه إذا لم ينضم إليه تأثير النوع في النوع، فإن انضم فهي المرتبة الأولى ولم يتعرض لذكرها ثَمَّ.

ثُم قال ثَمَّ: والجنسُ قد يكون قريباً وقد يكون بعيداً، ولا خفاء أنَّ المناسب المتولد من الجنس القريب أولى، وهو كما ذكر فاعرفه من ها هنا فإنَّه أنفع لك.

ويجب أن تعلم أن أعم وصف الحكم كونه حكماً، ثم ينقسم أقساماً كثيرةً، وأعم وصف الوصف كونه وصفاً حتى يدخل فيه المناسب وغيره، فما ظهر تأثيره في الفرض أخص مما ظهر في الصلاة، فتكون القوة للأخص من الوصف أو الحكم، فيكون مقدماً على ما هو أعم منه، وعلى الجملة فالأوصاف إنما يُلتفت إليها بقدر التفات الشرع إليها، ومراتب العموم والخصوص كثيرةٌ، فإذا وقعت هذه المراتب الأربعة في المراتب المذكورة في القسم الأول وتعارض العموم والخصوص حصل بينهما أقسامٌ لا يعلمها إلا الله، وتكثر المعارضات والترجيحات ولا يمكن ضبط القول فيها، فهذه أقسام المناسب مع شرح ما ذكره

وتلخيص ما كرره.

أما حكمه فحكمان:

الأول: المناسبة لا تبطل بالمعارض[1]؛ لأن معنى المناسب كونه مشتملاً على نفع أو دفع ضرر، وهذا لا يبطل بالمعارضة لوجوه:

أحدها: أنَّ المناسبين إن تساويا فليس بطلان أحدهما بالآخر أولى من العكس، فإما أن يبقيا على حالهما وهو المطلوب، أو يبطل كل واحدٍ منهما بالآخر وهو محال، وقد مرَّ تقريره في كون النسخ رفعٌ، فلا نطول بإعادته.

وإن كان إحدى المناسبين أقوى فلا يتفاسدان أيضاً إذ لا منافاة بينهما، فإنَّا قد بيَّنَّا في القسم الأول اجتماعهما.

قال الشيخ: (الثاني)، قلت: والظاهر أن هذا وجهٌ آخر في المسألة لكنَّ تقريره يدل أنَّه من تمام الوجه الأول على هذا التقدير وهو قوة أحد المناسبين.

قال: إن المفسدة الراجحة إما أن تنتفي منها بقدر المصلحة المرجوحة أو لا، ثم أبطل القسم الأول بأنَّه يُبْقي هذه المفسدة مساويةً للمفسدة الخالصة، وهو باطلٌ بالبديهة وهذا صحيح.

ثم أبطل القسم الثاني بأنَّ القدر الذي يندفع من المفسدة بالمصلحة يكون مساوياً لها، وليس اندفاع أحدهما بالآخر أولى من العكس كما مرَّ، فيجب أن لا يندفع واحدٌ منهما بالآخر وهو المطلوب.

قلت: وهذا ليس إبطالاً للقسم الثاني بل للأول، وهو اندفاع شيءٍ من

(١) انظر: نفائس الأصول (٣٢٧٩/٧)، التحصيل (١٩٤/٢)، نهاية الوصول (٣٣٠٩/٨).

المصلحة بالمفسدة، ثم قال: وأيضاً فليس اندفاع بعض أجزاء الراجح بأولى من البعض الآخر، وهذا يؤكد أنَّه إبطالٌ للقسم الأول، وإذا بطل ذاك تعيَّن هذا وهو المطلوب فلا حاجة إلى إبطاله ولا يمكن إلا إذا ذُكِرَ بنظم التلازم، فيقال: لو بطل بالمعارض فإما أن يكون كذا أو كذا وكل واحدٍ باطلٌ فلا يبطل بالمعارض، ولكن لا يبطل القسم الثاني بهذا الذي ذُكِرَ بل يحتاج إلى دليلٍ آخر فاعرفه.

الثالث: قد تقرر في الشرع إثبات أحكام مختلفةٍ نظراً إلى جهاتٍ مختلفةٍ كالصلاة في الدار المغصوبة مثابٌ من وجهٍ معاقبٌ من وجه على قول الفقهاء، فجهة الثواب مشتملة على المصلحة، وجهة العقاب على المفسدة، وحينئذٍ إن تساويا اندفع كل واحدٍ منهما بالآخر فلا مدح ولا ذم والفرضُ خلافه، هذا خلفٌ.

وإن ترجحت أحدهما كانت المرجوحة معدومةً، فيبقى إما مدحٌ أو ذمٌ والفرض اجتماعهما.

الرابع: العقلاء يقولون في فعلٍ معينٍ: (هذا مصلحةٌ في حقي لولا ما فيه من المفسدة)، ولولا صحة اجتماعهما لما صح هذا الكلام.

قلت: وهذا دلالة على عدم اجتماعهما أظهر، فإنَّه حكم بامتناع المصلحة لوجود المفسدة فإنَّ حرف لولا يمتنع به الشيء لوجود غيره.

الحكم الثاني: أنَّها تفيد ظن العلية؛ لأن الله يغير شرع الأحكام لمصلحة العباد، وهذا متفقٌ عليه بين الفقهاء والمعتزلة، لكنَّ المعتزلة يقولون يجب على الله أن يكون فعله لمصلحة وغرض، والفقهاء إذا سمعوا لفظ الغرض كفَّروا قائله، ولا معنى لهذه اللام إلا ذلك[1].

---

(١) انظر: التحصيل (٢/١٩٥)، الفائق (٢/٢٧٠).

ويقولون أيضاً: هو سبحانه لا يجب عليه شيء وإنما لا يفعل إلا ما هو مصلحة تفضلاً وإحساناً، ويدل علىٰ أنَّه لمصلحة العباد أنَّ تخصيص الواقعة المعيَّنة بالحكم المعين لا بد أن تكون لمرجح وإلا كان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح وهو محال، وذلك المرجح ليس لأمرٍ عائدٍ إلىٰ الله إجماعاً، فتعيَّن أن يكون إلىٰ العبد ولا يجوز أن يكون للمفسدةِ ولا للخالي عنها وعن المصلحة باتفاق العقلاء، فتعيَّن أن يكون لمصلحةٍ ترجع إلىٰ العبد وهو المطلوب.

الثاني: أنَّ الفعل من غير مصلحة عبث وهو علىٰ الله محال لقوله: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: ١١٥] إلىٰ غيره من الآيات.

ولأن المسلمون أجمعوا علىٰ أن الله ليس بعابث، ولأنه صفة نقصٍ فإنَّه سفه وهو عليه محال.

الثالث: الآدمي مُشرَّفٌ مُكرَّمٌ بنصِّ الكتاب والسعيُ في تحصيل مطلوب المكرَّمِ حسنٌ ملائمٌ لأفعال العقلاء، وهذا يقتضي كونه تعالى شرعها لمصلحة العباد.

الرابع: أنَّه تعالىٰ خلق الآدمي للعبادة بنصِّ الكتاب، فالظاهر أنَّه لا يشرع إلا ما فيه مصلحته ودفع مضرَّته؛ ليتفرَّغ باله ويتمكَّن من الإتيان بما أُمِرَ.

الخامس: قوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَاوَاتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الجاثية: ١٣] ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

وقوله ﷺ: «بُعثتُ بالحنيفية السهلة»[1]، و«لا ضرر ولا إضرار في

(١) أخرجه أحمد (٣٦/٦٢٤) برقم: ٢٢٢٩١، والطبراني في الكبير (٨/١٧٠) برقم: ٧٧١٥.

الإسلام»[1] هذا كله يدل على مراعاة مصلحة الخلق ودفع مضارهم.

ولأن شرع ما ليس مصلحةً للعبد ليس فيه رأفةٌ ولا رحمةٌ، وقد وصف نفسه تعالى بأنَّه رؤوفٌ رحيم، وأنَّ رحمته وسعت كل شيء، وإذا ثبت أنَّه لا يشرع إلا لمصلحةٍ وهذه مصلحةٌ بلا شك، فيغلب على الظن أنَّما شرعه لها لوجهين: أحدها:

أنَّ غير هذه المصلحة لم يكن مقتضياً في الأزل وإلا كان ثابتاً في الأزل، والتكليف بدون المكلف محال، والأصل بقاؤها على العدم، فيكون هذا الوصف هو العلة.

الثاني: أنَّا في الشاهد إذا اعتقدنا في ملكٍ بلدةٍ أنَّه لا يفعل فعلاً إلا لحكمةٍ ثم رأيناه يدفع مالاً إلى فقيرٍ ولم يخطر ببالنا صفة تناسب دفع المال إليه غير فقره، غلب على ظننا أنَّ فقره هو العلة مع جواز أن يكون لغيره، لكنَّ الجواز لا يمنع الظن، نعم لو علمنا كونه فقيراً فقيهاً وتساوى الوجهان في القوة لا يحصل ظن إعطائه لهذا أو ذاك، فوجب أن يكون في حق الله كذلك؛ لأن ظن علية هذا الوصف دار مع ما ذكرنا، والدوران يدل على علية المدار، فمتى وُجِدت العلة وُجِدَ المعلول.

الوجه الثاني: في أنَّ المناسبة تفيد ظن العلية، وهو حجة من لا يقول بتعليل أفعال الله بالأغراض، أن يُكرر الشيء مراراً كثيرةً على وجهٍ مخصوصٍ يقتضي ظنَّ أنَّه متى حصل حصل على ذلك الوجه كدوران الأفلاك وطلوع الشمس وغروبها وبقائها على أشكالها وأنوارها، ونزول المطر من الغيم الرطب،

---

(١) سبق تخريجه.

وحصول الشِبعِ عند الأكل والرِّي عند الشرب، والاحتراق عند مماسة النار محلاً مخصوصاً، فإنها لما تكررت حصل للمسلمين ظن بقائها على ذلك المنهاج في غدٍ وبعد غدٍ ظناً يُقاربُ اليقين لما جرت به العادة واستقرت.

ونحن إذا تأملنا أوضاع الشرائع واستقرأناها وجدنا الأحكام والمصالح متقارنين لا ينفك أحدهما عن الآخر، فكان العلم بحصول أحدهما مقتضياً ظن حصول الآخر من غير أن يكون أحدها مؤثراً في الآخر.

قلت: أما إنَّه لا يوجد إلا لمصلحة فنعم، أما إنَّه متى وُجدت مصلحة ترتب عليها حكماً فكلا، ولما فيها من المصالح ما لم يترتب عليه حكم، ثم هذا إن صح فإنما ينتج أنَّه إذا وُجِدت مصلحةٌ قارنها حكم ما، ومتى وُجِدَ حكمٌ قارنته مصلحةٌ ما، أما أن هذا لحكمٍ أو هذه المصلحة فلا، فيحتاج في تعليل الحكم المعين بالمصلحة المعينة إلى دليلٍ آخر إما الدوران أو أنَّ الأصل عدم ما سوى المدعي.

فإن قيل: لا نسلم أنَّه تعالى لا يفعل إلا لمصلحةٍ، قوله: الترجيح من غير مرجحٍ محال، قلنا: فإذن يمتنع التعليل بالمصالح؛ لأن أفعال العباد إن كانت واقعةً بفعل الله تعالى كان فاعلاً للكفر والمعصية، وإن كان العبد موجدها فالفاعل للمعصية إن لم يتمكن من الترك كان مُلجأً إليها بخلق الله له الداعية والقدرة، وعلى هذين التقديرين لا يكون الله تعالى مراعياً مصلحة العباد.

وإن كان متمكناً من الترك فترجُّحُ الفاعلية لا بد له من مرجح كما ذكرتم، وعند حصول المرجح يجب الفعل، وإلا كان ممكناً فيحتاج إلى مرجح آخر ويتسلسل أو ينتهي إلى الوجوب فيكون مُلجأً إليه[1].

---

(١) مذهب أهل السنة والجماعة في أفعال العباد أنها خلقٌ من خلق الله تعالى سواء في ذلك الأفعال=

فإن قلت: عند حصول المرجح يصير أولىٰ بالوقوع لا أنَّه وجب، قلت: فمع هذه الأولوية حصول الترجيح ولا حصوله إن كانا ممكنين فلنفرض وقوعهما فنسبة ذلك القدر من الأولوية إلىٰ الترجيح ولا ترجيح علىٰ السواء، فاختصاص أحدِ زماني حصول الأولويةِ بالوقوع ترجيح من غير مرجح للممكن المساوي وهو محال، قلت: فحصل من هذا أنَّه متىٰ كان أولىٰ صار واجباً وإلا لزم هذا المحال.

وأوضح من هذا أنَّه لو لم يقع الراجح لكان إما ممتنعاً فيقع المرجوح، وإما جائزاً فيحتاج إلىٰ مرجح فيتسلسل ويمتنع حصوله، وقد ذكرت هذه الطريقة في كون الأمر للوجوب.

وقوله ها هنا فليفرض وقوعهما أي يفرض وقوع أحدهما تارةً وعدمه أخرىٰ لا أنَّهما يقعان معاً، فإنَّ اجتماع الوجود والعدم محال.

ثم نقول: ما ذكرتموه وإن دلَّ علىٰ تعليل أحكام الله تعالىٰ بالمصالح، فها هنا أدلَّةٌ قاطعةٌ مانعةٌ:

* **الأول**: أنَّ ترجيح أحد طرفي الممكن إن افتقر إلىٰ مرجح امتنع القول بالتعليل بها كما ذكرنا وإن لم يفتقر فظاهرٌ.

* **الثاني**: أنَّه تعالىٰ خالق أفعال العباد لوجوه:

أحدها: أنَّ العبد لو أوجد فعل نفسه لكان عالماً بتفاصيلها؛ لأنها واقعة

= الاضطرارية أو الاختيارية خلافاً للجبرية القائلين بأن الأفعال كلها اضطرارية والمعتزلة القائلين بأنها اختيارية، فأهل السنة وسط بين هاتين الفرقتين، فكل دليل استدل به الجبرية يقابله دليل استدل به المعتزلة ينتقض به استدلال الجبرية، فالعبد فاعلٌ لفعله حقيقة ولكن الفعل مخلوقٌ لله تعالىٰ. انظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (٢/٦٣٩).

على كيفيةٍ مخصوصةٍ وكميةٍ مخصوصةٍ مع جواز وقوعها لا على ذلك الوجه، فلا بد من مخصص إذ لو عُقِلَ الاختصاص لا لمخصص لجاز مثله في حدث العالم وانسد باب الاستدلال على الصانع، وذلك التخصيص هو القصد إلى إيقاعه على ذلك الوجه، وذلك يستدعي الشعور به قطعاً، لكنَّ العبد غير عالمٍ بذلك التفاصيل؛ لصدورها في حال نومه وغفلته فلا شعور بذلك أصلاً، ومنه الحركة البطيئة فإنَّ التطويل إما أن يكون عبارةً عن تحلل سكناتٍ، فيلزم أن يكون فاعلاً في بعض الأحيان حركةً وفي البعض سكوناً، أو عبارةٌ عن كيفية قائمة بالحركة، ثم ذلك التطويل درجات مختلفةٌ فيكون قد فعل عرضاً مخصوصاً في عرضٍ آخرٍ مع جواز أن يُحصِّلَ سائر مراتب البطء، ويعلم قطعاً أن الفاعل للحركة لم يخطر بباله شيءٌ من ذلك فلا يكون عالماً بها.

ثانيها: أنَّ مقدور العبد مقدورٌ لله تعالى؛ لأنه ممكنٌ في نفسه والإمكان مصححٌ للمقدورية، وقدرة العبد غير صالحةٍ للإيجاد؛ لأنها لو كانت صالحةً لزم اجتماع المؤثرين على مؤثرٍ واحدٍ عند ما يريد كل واحدٍ منهما إيجاده وهو محال[1].

ثالثها: لو كانت قدرة العبد مستقلة بالإيجاد، فلو فرضنا أنَّه أراد تحريك المحلِّ حال ما أراد الله تسكينه لم يكن وقوع أحدهما أولى من الآخر فإما أن يقعا جميعاً فيلزم اجتماع الضدين أو لا يقع شيءٌ منهما فكذلك؛ لأن المانع من وجود كل واحدٍ منهما وجود الآخر، فإن قلت: قدرة الله أقوى فتكون أولى بالتأثير، قلت: المقدور شيءٌ واحدٌ فلا يقبل التفاوت، فيستحيل التفاوت في التأثير فيه، نعم هي أقوى بمعنى أنَّها مؤثرة في أمورٍ أُخر لا تؤثر فيها قدرة العبد، أما أن يكون تأثيرها في وجود شيءٍ أقوى من تأثير الآخر في عدمه محال.

(١) انظر: معالم أصول الدين (ص٨٥)، الأربعين في أصول الدين (ص٣١٩).

رابعها: لو قدر العبد على شيءٍ من الممكنات لقدر على جميعها؛ لأن المصحح للمقدورية الإمكان وهو مشتركٌ بين الكل، وإذا ثبت أنَّه المنفرد بخلق الأعمال كان الكفر والمعاصي من فعله وهي الغالبة على الخلق، فلا يمكن القول مع ذلك بأنَّه لا يفعل إلا ما فيه مصلحة العبد.

فإن قلت: منشأ المفسدة إنما هو اختيار المكلف، وإنما الله تعالى أجرى العادة أن يخلق الفعل عند اختياره، قلت: اختياره من فعل الله وإلا لم يكن فاعلاً جميع أفعال العباد[1].

* **الدليل الثالث**: الجبر لازمٌ كما مرَّ ومع ذلك لا يمكن القول برعاية مصالح العباد.

* **الدليل الرابع**: تكليف ما لا يطاق واقعٌ كما مرَّ ومع ذلك لا يمكن القول برعاية مصالح العباد، وقد سرد الشيخ ها هنا أكثر الأدلة التي ذكرها في تكليف ما لا يطاق فطوَّل بها، لكن زاد دليلين:

أحدهما: أنَّ الأمر بإيقاع الفعل إن كان متوجهاً في زمن وجود القدرة كان أمراً بإيجاد الموجود، وإن كان متوجهاً في الزمن الثاني كان أمراً لمن لا قدرة له على الفعل ألبته، وهو تكليف لما لا يطاق.

والشيخ قال القسمان محال وما ذكرته أولى، فإنَّه ليس غرضه نفي الأمر بل وجوده مع عدم القدرة، والسؤال على القسم الآخر، والجواب عنه قد مرَّ في مسألة أنَّ المأمور إنما يكون مأموراً حال وجود الفعل وما قبله إعلام فقط، وقد طوَّل الشيخ بإعادته برُمَّتِه.

(١) انظر: معالم أصول الدين (ص٨٥)، الأربعين في أصول الدين (ص٣١٩).

ثانيهما: نحن مأمورون بالترك ولا معنىٰ لترك الفعل إلا بقاؤه علىٰ العدم، والعدم لا تتعلق به القدرة، لوجهين ذكرهما في مسألة المطلوب بالنهي ماذا.

فإن قلت: الترك عندي أمرٌ وجودي وهو فعل الضد، قلت: هب أنَّه كذلك ولكن قد يؤمر الواحد منَّا بترك ما لا يُعرفُ له ضد، والأمر بفعل ما لا يُعرف تكليفٌ بما لا يطاق. قلت: وهذا نقضٌ لما قرَّره في أنَّ المطلوب بالنهي ماذا؛ لأنه ثَمَّ قال: (المطلوب فعل الضد، وعند أبي هاشم نفس أن لا يفعل)[1]، ثم ها هنا عكس الأمر؛ لغرض إقامة الدليل علىٰ تكليف ما لا يطاق، وكان يمكنه أن يذكره علىٰ وجه لا يلزم منه نقض قوله ثَمَّ بأن يرد به ويقول: المطلوب بالنهي إما هذا أو هذا وأيُّهما كان حصل المطلوب.

وأيضاً فلا نسلم أن المطلوب فعل ضدٍ معينٍ يمكن الذهول عنه بل ضدٌ من أضدادٍ، وذلك معلومٌ لكل أحدٍ، فما من شيءٍ إلا وله ضدٌ ما فكيف يقول قد لا يُعرف له فاعرفه.

* **الدليل الخامس**: أنَّ قبل خلق الله تعالىٰ العالم ليس موجوداً إلا الله والعدم الصِرفُ، وهذا العدم يستحيل أن يكون فيه وقت منشأ للمصلحة اقتضىٰ إيجاد العالم فيه ووقتاً آخر منشأ للمفسدة اقتضىٰ أن لا يوجد، فإنَّه لا وقت إذ ذاك ولا زمان، فتخصيص العالم بوقته المعين ليس معللاً بغرضٍ ولا مصلحة العباد.

* **الدليل السادس**: تقدير السماوات والأرض وما فيها بمقاديرها المعينة لا يجوز أن يكون لغرض، فإنَّا نعلم بالضرورة أنَّه لو زاد في الفلك الأعظم جزءٌ لا يتجزأ لم يتغير شيءٌ من مصالح المكلفين ولا مفاسدهم، قلت: وهذان

---

(١) المحصول (٢/٣٠٢).

الوجهان من أقوى ما تمسك به في أنَّ الترجيح لا يفتقر إلى مرجح.

* **الدليل السابع**: أنَّه تعالى خلق الكافر الفقير من أول عمره إلى آخره في المحنة وفي الآخرة في أليم العذاب الدائم بلا انتهاء، وهو تعالى يعلم أنَّه لا يستزيد بالخلق والتكليف إلا عذاباً، فكيف يقال أنَّه لا يفعل إلا ما فيه مصلحة المكلفين؟.

* **الدليل الثامن**: أنَّه تعالى ركَّب في الخلق الشهوة والغضب حتى إنه ليقتل بعضهم بعضاً ويَفْجُرُ بعضهم ببعض، وكان قادراً على أن يخلقنا في الجنة ويغنينا بالمشتهيات الحسنة عن القبيحة.

فإن قلت: فَعَلَ ذلك لإعطاء الثواب في الآخرة وليكون لطفاً في حق مكلفٍ آخر، قلت: إعطاء الثواب ابتداءً أولى، وأيُّ عاقلٍ يقول: حسُن إيلام هذا لطفاً بذاك؟.

* **الدليل التاسع**: دلت الوجوه المذكورة أولاً على استحالة تعليل أفعاله تعالى بالمصالح، وظهر بهذه أنَّه ليس هو الغالب في أفعاله، فلا يغلب على الظن تعليل أفعاله بالمصالح كما في نظيره في الشاهد بل أولى، فإنَّه تعالى غنيٌ عن المصالح والمفاسد.

سلمنا تعليل أفعاله بالمصالح وأنَّ هذا الفعل مصلحة، فلِمَ يكون هو العلة؟ والاستصحاب والدوران يأتي الكلام عليهما إن شاء الله تعالى.

ثم كما دار مع ما ذكرتم، فكذا دار مع علمنا بكون ذلك الملك يَمِيْلُ طبعه إلى جلب المصالح ودفع المفاسد، والله تعالى منزَّهٌ عن ذلك، وكذا دار مع علمنا بكونه يراعي ذلك النوع من المصلحة والحاجة، والله سبحانه رعايته لأنواع

المصالح مختلفة، فإنَّ القبيح في عقولنا قد يكون حسناً عنده وبالعكس، ولهذا نقطع الآن بقبح الشرائع المتقدمة وحسن شرعنا، وإن كان التفاوت غير معلوم لنا.

سلمنا دلالة ما ذكرتم ولكنَّ الوجوه المارَّة دالةٌ على أنَّ أفعاله تعالى ليست لدفع حاجة العبد(١).

ونزيد ها هنا ثلاثة أوجه:

الأول: أنَّه لو كان لدفع حاجة لكانت سائر حاجاته مدفوعة لأن ما يمتاز به كل نوعٍ عن الآخر ليس بحاجة، فإنَّ ما به الامتياز غير ما به الاشتراك، والمشترك إنما هو الحاجة فيكون غير المشترك غير حاجة، فلا يكون داخلاً في العلة، فوجب تحقق الدفع حيث تحققت الحاجة وليس كذلك، فلا تكون الحاجة هي العلة.

الثاني: أنَّه يلزم مما ذكرتم أن تكون مصالح الأحكام المنسوخةِ إنما اعتبرت أولاً لوجود شرطٍ أو يدل اعتبارها بأنَّها لقيام مانعٍ والكل خلاف الأصل.

الثالث: أنَّ التعليل إما أن يكون بنفس الحكمة وهو باطلٌ؛ لأنها غير مضبوطةٍ فلا يجوز ربط الأحكام بها أو بالوصف المشتمل على الحكمة وهو باطلٌ؛ لأن ذلك الوصف إنما يكون علةً؛ لاشتماله على الحكمة، فيعود الأمر إلى أنَّ الحكمة هي العلة وقد أبطلناه(٢).

والجواب المعتمد الكافي في هذا المقام عن كل ما ذكروه: أنَّ الكلام في القياس فرع ثبوت التكليف، وهذه الوجوه إن صحت فإنَّما تقدح في أصل

(١) انظر: نفائس الأصول (٣٢٩٨/٧)، نهاية الوصول (٣٣٣١/٨).
(٢) انظر: نفائس الأصول (٣٢٩٩/٨)، نهاية الوصول (٣٣٣٣/٨).

التكليف، وأما الفَرْقان المذكوران فإنما يردان على من يقول أنَّه يجب عقلاً على الله رعاية المصالح، فإذاً لك أن تقول إنما وجب في الشاهد لقيام الحاجة، أما من يقول أنه تعالى يفعله تفضلاً لا لغرض فلا يرد، فإنَّه كما جرت عادته بالتفضل وأنَّه لا يفعل فعلاً إلا وهو متفضلٌ، وبرعاية المصالح الموجودة فيه، فإذا وُجِدَ منه فعلٌ فيه مصلحةٌ غلب على ظننا أنَّه جارٍ على مستقر عاداته، وأما المعارضات الثلاثة الأخيرة فهي منقوضةٌ بتعليل أفعالنا بالدواعي والأغراض.

الطريق الرابع: المؤثر[1]:

وهو أن يكون الوصف مؤثراً في جنس ذلك الحكم ـ قلت: أو في نوعه بل أولى كما مرَّ ـ، فيكون جعله علةً أولى، فما لم يؤثر كالبلوغ لما أثر في رفع الحجر في المال كان جعله علةً أولى من الثيوبة، وكذا الأخوة من الأب والأم لما أوجبت التقديم في الإرث أوجبته في ولاية النكاح، وهذه الطريقة لا تتم إلا بالرجوع إلى المناسبة أو تنقيح المناط[2].

الطريق الخامس: الشبه:

وهو عبارةٌ عن الوصف الذي لا مناسبة فيه ولكنه يأخذ وصفين:

ـ إما مستلزم لما يناسب، وهذا ذكره القاضي.

ـ أو ظهر بالنص تأثير جنسه القريب في جنس الحكم القريب.

---

(١) وهو أن يدل النص أو الإجماع على كونه علة بشرط دلالتها على تأثير غير الوصف في عين الحكم أو نوعه في نوعه بنص أو إجماع. انظر: شفاء الغليل (ص١٤٨)، البحر المحيط (٧/٢٧٥).

(٢) انظر: الفصول (٤/١٦١)، المستصفى (ص٣٢٠)، شرح مختصر الروضة (٣/٣٨٩).

والشافعي يسميه "قياس غلبة الأشباه"، وهو: أن يدور بين أصلين لكن مشابهته لأحدهما أقوىٰ فيُعملُ بالأقوىٰ[(١)].

ثم المحكي عنه أنَّه اعتبر المشابهة في الحكم كالعبد المقتول فإنه يشبه الأحرار وسائر المملوكات[(٢)].

وابن عُلَيَّة اعتبر المشابهة في الصورة كرد الجلسة الثانية في الصلاة إلىٰ الأولىٰ في عدم الوجوب، والحق أنَّه متىٰ حصلت المشابهة فيما نظن أنَّه علة الحكم صح القياس سواءٌ كان في الصورة أو الحكم.

ثم هو حجةٌ خلافاً للقاضي[(٣)]، واحتج: بأنَّه لم يثبت عن الصحابة عملهم به، والمعتمد عليهم في العمل بالقياس، وبأنَّه إذا لم يكن مناسباً كان طرداً محضاً، وهو مردودٌ بالاتفاق قلت: يعني باتفاقه مع خصمه وإلا فسيأتي فيه خلاف.

والجواب: لما حصل ظن كونه مستلزماً للعلة كان الاشتراك فيه موجباً لظن الاشتراك في العلة.

وعلىٰ التفسير الثاني: لما ثبت أنَّ الحكم لا بد له من علة ورأينا جنس هذا

---

(١) أشار الشافعي إلىٰ ذلك فقال: (ولا يجزئ طهارة من غسل ولا وضوء ولا تيمم إلا بنية وأحتجُّ علىٰ من أجاز الوضوء بغير نية بقوله ﷺ: «الأعمال بالنيات» ولا يجوز التيمم بغير نية وهما طهارتان فكيف يفترقان). مختصر المزني مع الأم (٨/٩٤)، وانظر: تشنيف المسامع (٣/٣٠٨).

(٢) انظر: البرهان (٢/٥٣)، الإحكام (٣/٢٩٥)، شرح مختصر الروضة (٣/٤٢٤).

(٣) وخالف في ذلك أبوبكر الصيرفي، وأبو إسحاق الشيرازي. انظر: اللمع (ص١٠١)، البرهان (٢/٥٨)، تشنيف المسامع (٣/٣٠٨).

الوصف قد أثَّر في جنس الحكم دون غيره من الأوصاف كان ميل القلب إلى إسناد الحكم إليه أقوى، ومتى حصل الظن وجب العمل به كما مرَّ، ولا يلزم من عدم ثبوته عن الصحابة رده بعد دلالة الدليل.

قوله: إنَّه مردودٌ بالاتفاق إذا لم يكن مناسباً، قلنا: هذا أول المسألة وإنما يساعد إذا لم يكن فيه أحد الوصفين المذكورين.

الطريق السادس: الدوران:

وهو عندنا مفيدٌ لظن العلية[1] سواءٌ كان في صورةٍ واحدةٍ كالحرمة مع الخمرية في العصير، أو في صور كوجوب الزكاة في الذهب وعدمها في الثياب، فإنَّه يدل على وجوبها في الحلي، قلت: والأول أقوى كما سيأتي.

وعند قوم من المعتزلة أنَّه يفيد يقين العلية[2]، وعند آخرين لا يفيد شيئاً منهما[3].

لنا: وجهان:

الأول: أنَّ هذا الحكم لا بد له من علة، إلى آخر ما ذكرناه في الوصف المناسب.

الثاني: أنَّ بعض الدورانات يفيد ظن العلية، فإنَّ من دعي بإسمٍ فغضب ثم

(١) وافق المصنف في ذلك أبو الطيب الطبري وإمام الحرمين والبيضاوي وابن قدامة. انظر: البرهان (٤٤/٢)، منهاج الوصول (ص٢١٥)، روضة الناظر (٢٢٦/٢).

(٢) منهم القاضي عبد الجبار وأبو عبدالله وأبو الحسين البصريين. انظر: شرح العمد (٧٨/٢).

(٣) منهم القاضي أبو بكر الباقلاني والآمدي. انظر: البرهان (٤٤/٢)، الإحكام (٢٩٩/٣).

تكرر الغضب عند تكرر الدعاية وسكن عند ترك الدعاء يغلب على الظن أنَّه إنما غضب لأجل الدعاية، فإنَّ أهل العرف يُعللون حصول ذلك الظن بذلك الدوران، فوجب أن يكون كل دوران كذلك لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النحل: ٩٠] والعدل هو: التسوية.

قلت: أما الوجه الأول فوجهٌ مستقلٌ في إثبات علية الوصف من غير دوران حتى في الوصف الطردي، وأما الثاني فلا حاجة فيه إلى التمسك بالآية، بل تعليل أهل العرف أنَّ الموجِبِ للظن هو الدوران كافٍ، فيكون كل دورانٍ كذلك لحصول العلة، وخصوصية تلك الصور غير قادحٍ مهما صح التعليل كسائر العلل.

قال الشيخ: فإن قلت: كما دار مع ما ذكرتم فقد دار مع تعيُّنِ ذلك الوصف ومع حصوله في ذلك المحل.

قلت: وهذا يصلح أن يكون مزاحماً في صورة النظير المذكور، وهو ظاهر كلامه ليُبطل دليل الدوران إلا أن المزاحم يرد في كل وصفٍ استدل على عليته بالدوران لغرض تعديته الحكم بعد تسليم دلالة الدوران.

قال الشيخ في الجواب عن مزاحمتهم معنى تعيُّن الشيء: أنَّه ليس غيره وهذا أمرٌ عدمي إذ لو كان وجودياً لكان مساوياً لسائر التعيُّنات القائمة بالذوات في كونه تعيُّناً، ويمتاز عنها بخصوصيته، فيكون للتعيُّن تعيُّن آخر إلى غير نهاية وهو محال.

وأما حصوله في ذلك المحل فعدميٌ أيضاً، إذ لو كان وجودياً لكان وصفاً للوصف، وكونه وصفاً للوصف زائداً عليه ولزم التسلسل.

والأمر العدمي لا يكون علة ولا جزء علة كما مرَّ في غير موضعٍ، وزاد الشيخ ها هنا دليلاً آخر وسيأتي ويذكره في مسألةٍ مستقلةٍ أن العدم لا يجوز أن يكون علةً ويُجيب عنه ويختار أنَّ العدم يجوز أن يكون علةً، ويستدل بدوران الحكم مع بعض الأعدام، فإن صح ذلك بطل هذا الجواب وهذا الدليل أيضاً؛ لقيام هذا المزاحم، ويلزم منه بطلان تلك المسألة؛ لأنها مثبتة على صحة الدوران، ثم المزاحم الذي ذكره في دوران الغضب مع الاسم المدعو به مناسب للغضب حتى لو لم يكن كذلك لا يغضب، فوجب أن يعتبر المناسبة كما اعتبرها قومٌ في الوصف المرتب عليه الحكم، فلا يدل الدوران إلا حيث كان المدار يناسب ترتب الحكم الدائر عليه.

واحتج المخالف:

بأنَّ بعض الدورانات لا تفيد ظن العلية فوجب أن يكون كلها كذلك، أما الأول فلا شك فيه كدوران العلة مع المعلول، والمعلول مع جزء العلة وشرطها، ودوران كل واحد من المعلولين مع الآخر إذا كانا لعلةٍ واحدةٍ إما على الترتيب أو معاً عند من يُجوِّزُ ذلك.

ودوران كل واحدٍ من العرض والجوهر مع صاحبه، وكذا ذات الله مع صفاته، وصفاته مع سائر الصفات، وكل واحدٍ من المتضايفين مع الآخر، والمكان مع التمكن، والحركة مع الزمان، وكذا حدوث الأعراض وفنائها، فإنَّه متى حدث عرضٌ قارنه حدوث سائر الأعراض، ومتى فنيَ فنيت ولا علية بينها، ولانهاية للمتلازمين وقوعاً الذي ليس أحدهما علةٌ للآخر، وإذا كان شيءٌ من الدورانات لا يفيد كان الكل كذلك، فإنَّه لو أفاد شيءٌ منها إما أن يكون لمسمى

الدوران وهو موجودٌ في الكل فيكون الترجيح لغير مرجح، أو لانضمام قيدٍ إلىٰ المسمىٰ وليس كلامنا فيه، قلت: وأيضاً إذا كان البعض لا يفيد كان الكل كذلك تعيَّن ما ذكروه من الآية.

الوجه الثاني: ـ وهو معوَّلُ القدماء ـ أنَّ الاطراد وحده لا يفيد العلية، والانعكاس غير معتبرٍ في العلل الشرعية، فكذا عند اجتماعهما.

والجواب عن الأول: نحن لا ندعي أن الدوران يفيد العلية إلا بشرط أن لا يقوم دليل يقدح في عليته، فيسقط جميع ما ذكروه، وعن الثاني: أنَّ حكم الشيء مع غيره غير حكمه وحده.

۞ الطريق السابع: السبر والتقسيم:

ومتىٰ كان دائراً بين النفي والإثبات أفاد تبين الحصر، وكذا إذا انعقد الإجماع علىٰ الحصر كإجماع الأمة علىٰ أنَّ حرمة الربا في البر معلل إما بكونه قوتاً أو مطعوماً أو مكيلاً أو مالاً، وكقولنا علة الإجبار إما الصغر أو البكارة إجماعاً، والصغر ليس علة، وإلا ثبت في الثيب الصغيرة، ولا يثبت لقوله ﷺ: «الثيب أحق بنفسها»[1]، ومتىٰ كان محصوراً وبطل جميع الأقسام إلا واحداً تعيَّن، فإن لم يكن إجماع كان منتشراً[2].

والاعتراض عليه أن يقال: لا نسلم أنَّه معلل، فإنَّ كثيراً من الأحكام لا تعلل كعلية العلة. سلمنا ذلك فلا نسلم الحصر.

---

(١) أخرجه مسلم (١٠٣٧/٢)، برقم: ١٤٢١.

(٢) انظر: البرهان (٣٥/٢)، المستصفىٰ (ص٣١١)، أصول الفقه لابن مفلح (١٢٦٨/٣).

فإن قلت: لو كان ثَمَّ وصفٌ آخر لعرفه الفقيه البحاث، قلت: عدم الوجدان لا يدل على العدم أو لعله وجد فكتمه.

سلمنا الحصر فلا نسلم بطلان باقي الأقسام.

سلمنا بطلان مفرداتها، فلِمَ لا يكون واحدٌ مع غيره علة؟.

سلمنا انحصار العلة في هذا القسم، فلِم لا يكون قسمٌ جزءٌ منه هو العلة؟.

والجواب عن كونه معللاً: ما مرَّ في باب المناسبة.

وعن الثاني: أن المجتهد إذا نظر وبحث ولم يطلع على غير تلك الأوصاف وعلِمَ أو ظن فسادها كلها إلا واحداً كان ربط الحكم به في ظنه أقوى من غيره، والعمل بالظن واجبٌ، فكذا المناظر؛ لأنه لا معنى للمناظرة إلا إظهار مآخذ الأحكام.

الثاني: أنَّ الأصل عدم غير هذه الأوصاف، ثم إفساد بقية الأقسام يكون بالنقض، وعدم التأثير وغيره من المفسدات، ولا يمكن إفسادها بعدم المناسبة، وإلا ورد عليه مثله فيحتاج إلى بيان مناسبةِ ما ادعاه علةً، ولو فعل ذلك لم يحتج إلى السبر والتقسيم.

قوله: لِمَ لا يجوز أن تكون العلة مجموع منها؟

قلنا: انعقد الإجماع على ثبوت الحكم عند عدم المجموع.

قوله: يجوز أن يكون قسم من هذا الوصف هو العلة، قلنا: لا قائل به فإنَّ من اعتبر الطُّعْمَ لم يعتبر طُعْماً دون طُعْم[1].

(١) والسبر والتقسيم ليس بحجة عند الحنفية، بل وشنع بعضهم على من احتج به من جمهور الأصوليين. انظر: بديع النظام (٢/٦١٨)، كشف الأسرار (٤/٤٨).

۞ الطريق الثامن: الطرد:

والمراد به: الوصف الذي لا مناسبة فيه ولا مستلزم للمناسب(١)، وعند كثيرٍ من فقهائنا أنَّه يفيد ظن العلية إذا قارنه الحكم في جميع الصور غير محل النزاع، ومنهم من بالغ وقال: يحصل الظن ولو بالمقارنة في صورةٍ واحدةٍ، وهو أضعف(٢).

وحجتهم على الأول: أنَّ استقراء الشرع يدل على أنَّ النادر في كل بابٍ ملحقٌ بالغالب، فوجب فيه ثبوت الحكم عند وجود الوصف إلحاقاً بأعم الصور.

قلت: وهذه قاعدة مشهورة بين أهل الخلاف وفي إتمامها عسرٌ؛ لأنه إن ادعى أن كل فردٍ ملحقٌ بكل أعم، احتاج إلى دليل وكان إبطاله ممكنٌ في صورةٍ ما، وإن ادعى أنَّ بعض الأشياء كذلك فلِمَ يكون في هذه كذلك؟.

فإن قال: إلحاقاً لهذا الجنس بذلك كان إثباتاً للإلحاق بالإلحاق، فلا يتم إلا بمناسبة بين الجنسين، أو بمناسبةٍ بين الفرد والأعم وحينئذٍ يكون قياساً، أو نقيم دليلاً على أنَّ الإلحاق دليل.

قالوا: الثاني: أنَّا إذا رأينا فرس القاضي مربوطاً على باب الأمير غلب على ظننا كونه عنده، وما ذاك إلا لأجل المقارنة في غيرها من الصور.

قلت: وهذا أيضاً لا يتم إلا بضميمةٍ تدل على أن غلبة الظن في تلك الصورة

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٣٣٦٦/٨)، نهاية الوصول (٣٣٧١/٨)، البحر المحيط (٣١٣/٧).

(٢) وافق الرازي في الاحتجاج بالطرد عدد من العلماء منهم البيضاوي وحكاه أبو إسحاق الشيرازي عن الصيرفي، ورأى الغزالي في المنخول بأنه لا حجة فيه على الإطلاق، وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين، ثم رأى في المستصفى عدم حصول الظن بالطرد إلا إذا انضم إليه سبر وتقسيم، وإلا فهو فاسد لا يفيد قطعاً ولا ظناً. انظر: التبصرة (ص٤٦٠)، المنخول (ص٤٤٠)، المستصفى (ص٣١٥).

لأجل المقارنة في غيرها، بل يجوز أن تكون لقرائن لا تعد ولا تحصى، والذي يدل عليه أنَّا أول مرةٍ نراها على باب الأمير يغلب على ظننا ذلك من غير تقدم مقارنته لغيرها عند وجود تلك القرائن، ثم وإن سُلِّمَ حصول الظن في تلك الصورة لأجل المقارنة في غيرها، فَلِمَ يلزم حصول ظن علية هذا الوصف عند وجود المقارنة؟ فيحتاج إلى دليل آخر اللهم إلا أن يقول: أجد من نفسي حصول الظن بذلك، فحينئذٍ لا حاجة إلى ذكر النظائر ثم يعارضه بمثله.

قال الشيخ: واحْتُجَّ بأنَّ الاطراد لا يثبت إلا إذا ثبت الحكم في الفرع، إذ معنى الاطراد ثبوت الحكم حيث وُجِدَ الوصف، فإذا تبين ثبوت الحكم في الفرع بالاطراد لزم الدور، ولأن الحد مقارنٌ للمحدود والجوهر مقارنٌ للعرض، ولا علة بينهما كما مرَّ(١).

والجواب عن الأول: إنما يستدل بالمصاحبة في غير الفرع على ثبوته في الفرع، فلا دور. وعن الثاني: أن تخلف الحكم في بعض الصور لا يقدح في علية الظن كما عُرِفَ.

قلت: وكونه أجاب عن الاعتراض ولم يُفسد حجتهم دليلٌ على أنَّه يرى ذلك لا سيما وسيأتي ويُجيب عن حجة المخالفين، لكنَّ قوله إنَّ التفسير الثاني أضعف، دليلٌ على أنَّهما ضعيفان.

وحجتهم على الثاني: أنَّ الحكم لا بد له من علة ولم يوجد سواه في اعتقادنا، فلزم من هذين حصول اعتقاد كونه علة، نعم عند الشعور بوصفٍ آخر يزول هذا الظن لكنه كالمعارض، وليس على المستدل نفي المعارض.

---

(١) انظر: المحصول (٥/٢٢٢).

وحجة المخالف:

أنَّ تجويز ذلك يفتح باب الهذيان كقولهم في مس الذكر طويلٌ مشقوقٌ فلا ينتقض الوضوء بمسه كالبوق، وقولهم في إزالة النجاسة بالخلِّ: مائعٌ لا تُبنىٰ القنطرة علىٰ جنسه فلم يجز كالدهن.

ولأن تعيين هذا الوصف للعلية مع مساواته سائر الأوصاف قولٌ في الدين بالتشهي، وهو حرامٌ لقوله تعالىٰ: ﴿فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾ [مريم: ٥٩].

والجواب عن الأول: أنَّه كلامُ جاهلٍ بصورة المسألة، فإنَّا قد شرطنا أن لا يخطر ببالنا وصفٌ آخر، وفي هذين المثالين العلم الضروري حاصلٌ بوجود وصفٍ آخر هو أولى بالاعتبار كلزوجة الدهن فإنها أولى من كونه لا تبنى القنطرة على جنسه.

فإن قلت: فعلىٰ هذا يكفي في القدح بيان وصفٍ آخر، قلت: لا فإنَّ ذلك الوصف إن كان موجوداً في الفرع كان معرفاً آخر فلا يضر، وإن لم يكن كان جعل المتعدي علةً أولىٰ فإنَّها من ضرورات القياس، نعم إن ذكر وصفاً في الأصل آخر متعدياً إلىٰ فرعٍ آخر بطل هذا الترجيح وافتقر إلىٰ ترجيحٍ آخر، وعن الثاني: إنما نعمل بالظن لا بالتشهي.

۞ الطريق التاسع: تنقيح المناط:

ومعناه إلغاء الفارق بين الأصل والفرع، وأصحاب أبي حنيفة لا يسمونه قياساً بل استدلالاً[١]، وإيراده يقع علىٰ وجهين:

أجودهما: طريق السبر والتقسيم، بأنَّ الحكم لا بد له من علة والفارق

(١) انظر: تقويم الأدلة (ص١٣٢)، أصول السرخسي (١/٢٤١).

ملغي، فيتعين المشترك.

الثاني: أن يقال: يدل قولنا (لابد له من علة) لا بد له من محل وهو ضعيفٌ؛ لأنه لا يلزم من ثبوت الحكم في المسمى ثبوته في جميع الصور، فإنَّه إذا كان هذا الرجل طويلاً كان الرجل طويلاً ولا يلزم أن يكون كل رجلٍ كذلك، ويلزم من ثبوته به ثبوته في جميع الصور لوجود المثبت، وهذا أجود مما ذكره الشيخ وأوضح لمن طالع الأصل.

﴿ الطريق العاشر: ـ وهو أحد الطرق الفاسدة وكذا ما بعدها[1] ـ

قال بعضهم: الدليل على أنَّ هذا الوصف علةٌ عَجَزَ الخصم عن إفساده، وهو فاسدٌ فإنَّه مُعارضٌ بعجزك عن التصحيح بل هذا أولى، فإنَّا لو أثبتنا صحة ما لا دليل على فساده أثبتنا أموراً لا نهاية لها وهو باطلٌ، بخلاف ما إذا لم نثبت ما لا نهاية له فإنَّه حقٌّ.

﴿ الطريق الحادي عشر:

قال بعضهم: هذا عبورٌ من حكم الأصل إلى حكم الفرع، فكان داخلاً تحت قوله: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾ [الحشر: ٢]، أو هذا تسويةٌ فيكون داخلاً تحت الأمر بالعدل، وهذا ضعيفٌ؛ لإجماع السلف على أنَّه لا بد في تعيين علية الوصف من دلالة، ولك أن تمنع هذا الإجماع[2].

---

(١) وفي المحصول عقد فصلاً مستقلاً فقال: (الفصل العاشر في الطرق الفاسدة وهو طريقان...). المحصول (٥/٢٣٣)، وفي نفائس الأصول استنكر ذلك فقال: (هذه الفهرسة تقتضي أن يكون قد تقدم له طرق فاسدة، وهذه بقيتها، وليس كذلك فإن باقي الشيء يدل على تقدم بعضه). نفائس الأصول (٨/٣٣٨٠)، والأولى ترجيح ما ذكر في النسخة المطبوعة من المحصول.

(٢) انظر: نفائس الأصول (٨/٣٣٧٩)، التحصيل (٢/٢٠٨)، نهاية الوصول (٨/٣٣٨٥).

الباب الثاني
في الطرق الدالة على عدم علية الوصف

وهي أربعة:

* **الأول: النقض**: وهو (عبارةٌ عن وجود الوصف بدون الحكم).

وزعم الأكثرون أنَّه لا يقدح في العلة الثابتة بالنص[1]، وزعم آخرون أنَّه متى كان التخلف لمانعٍ لا يقدح أصلاً، فإن لم يكن لمانع فالأكثرون على أنَّه يقدح[2].

قلت: القول بأنَّه لا يقدح هو القول بجواز تخصيص العلة وهم لا يسمون هذا نقضاً بل النقض عندهم ما يوجب فساد العلة فاعرفه[3].

ومن فرَّق بين المنصوصة وغيرها ليس معناه أنَّ أحداً ذهب إلى الاعتراض على الشارع بل معناه عند من يقول: أنه يقدح في المنصوص أيضاً.

أنَّا نتبين بالنقض أنَّ ما اعتقدناه علةً أخطأنا فيه ومن يجوِّزُ تخصيص العلة يقول بنفي علةٍ في محله.

(١) قال بذلك أكثر الحنفية. انظر: أصول السرخسي (٢٤٦/٢)، بديع النظام (٥٨٨/٢).

(٢) انظر: البرهان (١٠٥/٢)، المنخول (ص٥١١)، التمهيد (١٣٧/٤).

(٣) وهذا ما نصَّ عليه الحنفية، قال ابن الساعاتي: (واختلف في تخصيص العلة ويسميه بعضهم النقض وهو وجود العلة ولا حكم) بديع النظام (٥٨٦/٢).

لنا: اقتضاء العلة للحكم إن اعتبر فيه انتفاء المعارض لم يكن الحاصل قبله تمام العلة، وإن لم يعتبر كان الحكم ثابتاً وُجد المعارض أو لم يوجد.

قلت: فحصل من هذا أن تخلف الحكم عن العلة محال، فمتىٰ وُجِدَ التخلف لم يكن الوصف علةً، فإن قيل: لا نسلم أنَّه إذا اعتُبِرَ انتفاء المعارض يكون الحاصل قبله جزء العلة، فإنَّه لو كان كذلك لكان العدم جزءاً وهو محال، بل العدم شرطُ تأثيرها ولا استحالة فيه؛ لأن العلة إن فُسِّرت بالموجد القادر، فالقادر يُجوِّزُ توقف صحة تأثير قدرته علىٰ انتفاء المعارض كقدرة الله تعالىٰ تأثيرها في الفعل متوقفٌ علىٰ انتفاء الأزل الذي لا أول له؛ لأن الفعل له أول والجمع بينهما محال.

وكذا إشالة القادر الثقيل إلىٰ فوق يقتضي الصعود بشرط أن لا يجره إلىٰ أسفلٍ قادرٌ آخرُ، وصحة خلق السواد في المحل متوقفٌ علىٰ انتفاء البياض، وإن أريد الموجب فكذلك؛ لأن الثقل يوجب الهويَّ بشرط عدم المانع، وسلامة الخاصة توجب الإدراك بشرط عدم الحجاب، وإن فُسرت بالداعي فكذلك، فإنَّ من أعطىٰ فقيراً لفقره ثم جاءه آخر فقال: لا أعطيه؛ لأنه يهودي فعدم التهوُّدِ ليس جزءاً من المقتضي، فإنَّه لم يكن خاطراً بباله حالة الإعطاء فضلاً عن عدمه، وإن فُسِّرت بالمعرِّف فكذلك، فإنَّ العام المخصوص دليل وعدم المخصص ليس جزءاً من المعرف وإلا وجب ذكره عند الاستدلال.

سلمنا كونه جزءاً ولكن اتفقنا علىٰ أنَّه لا بد في اقتضاء العلة من انتفاء المانع، فسواءٌ سميته أو غيره لا فائدة فيه.

والجواب: أنَّ اللازم من دليلنا أن لا يكون الحاصل تمام العلة، ولا يلزم

أن يكون العدم جزء علة بل يجوز أن يكون كاشفاً عن أمرٍ وجوديٍ هو تمام العلة، وإن فُسرت العلة بالمعرف، فيجوز أن تكون جزءاً كما أنَّ عدم المعارض جزءٌ من دلالة المعجز على الصدق، وعدم وجوب ذكره في المناظرة شيءٌ يتعلَّقُ بأوضاع الجدل، فلا نتمسك به في الحقائق، إذ لا نزاع أنَّه لا يجوز العمل بالعام إلا بعد ظن عدم المخصص.

قلت: عدم المخصص لا يجب ذكره وفاقاً أما عدم المانع ففيه خلافٌ عند من يقول بتخصيص العلة، ومن لا يقول به يوجبه إذا أثبته بالمناسبة، وسيأتي ذلك كله فاعرفه من ها هنا.

قوله: بعد اعتباره فالنزاع لفظي، قلنا: لا نسلم فإنَّ من لا يقول بتخصيص العلة يجعل ذلك العدم كاشفاً عن تمام العلة إن فُسرت بالداعي والموجب، وإن فُسرت بالمعرف فلا بد أن يكون فيه مناسبة عند إثبات الحكم بها، وإلا أُبطلت العلة، ومن يقول بالتخصيص لا يقول بشيء من ذلك.

* **الحجة الثانية**: المقتضي بالفعل والمانع بالفعل متنافيان، فلا يجوز أن يكون عدم أحدهما لوجود الآخر كما مرَّ في الضدين، فإذن خروج المقتضي عن كونه مقتضياً بذاته لا بالمانع، والإجماع منعقدٌ على أنَّ ما كان كذلك لا يكون علة.

* **الحجة الثالثة**: كما أنَّ الوصف الحاصل في الفرع مثل الحاصل في الأصل المدلول على علته ظاهراً باقتران الحكم والمناسبة فهو مثل للحاصل في صورة النقض المدلول على عدم عليته قطعاً بالتخلف، فليس إلحاقه بأحدهما أولى من الآخر.

قال المجوزون: الأصل في الوصف المناسب مع اقتران الحكم به أن يكون علةً، فوجب إحالة التخلف على المانع الموجود في صورة التخلف.

قال المانعون: وكذلك الأصل ترتب الحكم على العلة فتعارضا.

قال المجوزون: لكن إذا عملنا بدليلنا صار دليلكم معمولاً به في صورة التخلف، بخلاف ما إذا عملنا بدليلكم لا يبقى دليلنا معمولاً به من وجهٍ ما، فالترجيح معنا.

الثاني: أنَّ انتفاء الحكم في صورة التخلف يغلب على الظن أنَّه إنما كان لقيام المانع، وحينئذٍ فلا يكون محالاً على عدم المقتضي.

فصار معنا دليلان، المناسبة والقران في الأصل، والمناسبة والقران في صورة التخلف، ومعكم دليلٌ واحدٌ وهو أنَّ الأصل ترتب الحكم على المقتضي، فكان الترجيح معنا؛ لأن العمل بالدليلين أولى، وهذا ذكره الشيخ دليلاً مستقلاً للمجوزين فيما يأتي، وأحال الجواب على هذا الموضع فاعرفه أنت من ها هنا.

قال المانعون:

أما الأول: فلا نسلم أنَّ لكم دليلاً بل الدليل المناسبة مع القران والاطراد، فإذا حذفت الاطراد كان أول المسألة.

قلت: وهذا غير جيد فإنَّه لا يحسُنُ منع دلالة الدليل لا سيما وقد عارضوه بدليلٍ آخر، والمعارضة تسليم لذلك، وأما الثاني: فانتفاء الحكم كان حاصلاً قبل وجود المانع، فيستحيل أن يكون لأجله.

قال المجوزون: العلل الشرعية معرفات فلا يمتنع أن يكون المتأخر علةً

للمتقدم، أو نقول المانع يمنع ما هو بعرضية الدخول في الوجود من الدخول؛ لأنه يؤثر في انتفائه.

قال المانعون: فعلىٰ هذا التفسير لا يمتنع أن يكون عدم الحكم مضافاً إلىٰ المانع وانتفاء المقتضي، فإنَّه يجوز أن يكون للشيء الواحد معرفات.

وعن الثاني: لا معنىٰ لمنعه من الدخول إلا دوام عدمه، وإسناد العدم إلىٰ شيءٍ محال.

واحتجوا: علىٰ جواز تخصيص العلة بأنَّ دلالة العلة علىٰ معلولها كدلالة العام علىٰ مدلوله، فوجب أن لا يقدح التخصيص قياساً عليه.

الثاني: ـ قلت: وهو من أقوىٰ ما تمسكوا به ـ لو توقف اقتضاء الوصف للحكم في محلٍ علىٰ اقتضائه له في غيره لتوقف اقتضاؤه في ذلك الغير علىٰ اقتضائه له في هذا، فيلزم الدور وهو محال، فإن لم يتوقف حصل المطلوب.

الثالث: أجمع العقلاء علىٰ جواز ترك الدليل لمعارضٍ أقوىٰ منه ثم مع ذلك يجوزون التمسك بالأول عند عدم الثاني كاللبس لأجل الحر والبرد، فإنَّه يُترك لقول ظالمٍ أو سببٍ آخر «وما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»(١).. الحديث.

الرابع: العلل الشرعية أمارات، وليس من شرط الأمارة أن لا تتخلف، فإنَّ الغيم الرطب في الشتاء أمارة المطر، وليس بلازمٍ أن تمطر.

الخامس: عِلْمُنا بكون الإنسان مشرَّفاً مكرَّماً يقتضي ظن حرمة قتله، وإن

(١) سبق تخريجه.

لم يخطر ببالنا ماهية الجناية فضلاً عن عدمها، فلا يكون عدم كونه جانياً جزءاً من المقتضي لهذا الظن.

السادس: روي عن ابن مسعودٍ أنَّه كان يقول: (هذا حكمٌ معدولٌ به عن القياس)(١) وعن ابن عباس مثله، ولم يُنقل عن أحدٍ من الصحابة إنكارٌ فكان إجماعاً.

والجواب عن الأول: ما الجامع؟ ثم الفرق أن عدم المخصص يجوز أن يكون مع العام دليلاً أما عدم المانع فلا يجوز أن يكون جزء علة بمعنى الموجب والداعي كما مرَّ، ومن يجوزه بمعنى المعرف لا بد أن يكون مناسباً حتى يجب ذكره لينظر فيه أنه يصلح للجزئية أم لا.

قلت: وأيضاً المخصص للعموم لا يخرج اللفظ عن كونه عاماً، وإنما يبين ما أريد باللفظ العام، وتخصيص العلة يخرجها عن كونها مقتضيةً للحكم في جميع محالها، وإذا لم يقتضِ في البعض لم يقتضِ في غيره؛ لأنها ماهية واحدة، فيستحيل اختلاف حكمها.

وعن الثاني: إن فسر العلة بالموجب، فهي إنما توجب الحكم لماهيتها، ومقتضى الماهية شيءٌ واحدٌ، وهو إيجابها للحكم في جميع محالها، فمن أوجبته في موضعٍ أوجبته في سائر المواضع وإلا فلا، فليس هذا من الدور في شيء.

وعن الثالث، والخامس: لا نزاع فيما ذكرتموه، ولكن ندعي أنَّه ينشأ من

---

(١) هذا الأثر لم أجد أحداً ذكره من أهل الحديث ولم ينقله سوى الأصوليين، فقد ذكره الرازي فمن بعده. انظر: المحصول (٢٤٨/٥)، الإحكام (٢٢٦/٣)، نهاية الوصول (٣٤٠٣/٨)، الإبهاج (٩٣/٣).

الفرق بين الأصل وصورة النقض قيدٌ داخلٌ في العلية، وما أقمتم الدليل على فساده، وبهذا تفهم عبارة الشيخ ها هنا وفي الأول.

وعن الرابع: الأمارة إنما تفيد ظن الحكم إذا غلب على الظن انتفاء ملزوم انتفاء الحكم، فإنَّ الغيم الرطب إذا لم تمطر في المرة الأولى لم يغلب على الظن إمطاره في الثانية إلا إذا ظن انتفاء ملزوم انتفاء المطر في المرة الأولى، وهذا لا يقدح في قولنا.

وعن السادس: هب أنَّهم قالوا ذلك لكن ما قالوا إنَّ التمسك بهذا القياس جائز، وذكر الشيخ ها هنا وجهاً سابعاً وأحال الجواب على ما سبق وقد نبهت عليه.

وحجة القائلين بأن التخلف لغير مانع لا يقدح: أن المدعى ليس إلا أنَّ هذه العلة مستلزمة للحكم ظاهراً وغالباً، وهذا لا يبطل بالتخلف في صورة واحدة، والحق أنَّه مفسد؛ لأنها لو كانت مستلزمة للحكم وجب كونها كذلك أبداً وأن لا تتخلف عنها إلا لمانع، فلما لم يكن كذلك علمنا أنَّ ذات العلة غير موصوفة بذلك.

فرع:

المتمسك بعلة مخصوصة هل عليه ابتداءً أن يتعرَّض لنفي الموانع المتفق عليها؟.

قيل: نعم؛ لأن المعرف للحكم هو الأمارة مع عدم المخصص، ومقتضى هذا وجوب نفي كل مانع لكنه يعسر فسقط، وقيل: المؤثر في الحكم الوصف لا عدم المانع فلم تجب.

❁ **المسألة الثانية:**

الصورة المستثناة قال قومٌ لا ترد نقضاً؛ لأن العلة إما معلومة فلا تقدح كقولنا: (لم يجنِ فلم يضمن) لا ينتقض بضرب الدية على العاقلة، أو مظنونة كالطعم في الربا فإنَّه لا ينتقض بمسألة العرايا؛ لانعقاد الإجماع على تعليل الربا في الأشياء الستة بأحد الأشياء الأربعة كما مرَّ، والعرايا ترد على الكل فيكون وارداً على علةٍ مقطوعٍ بصحتها فلا تؤثر، وهل يجب الاحتراز عنها في اللفظ؟ فيه خلاف والأولى الاحتراز(١).

❁ **المسألة الثالثة: في رفع النقض:**

وهو بأمرين:

الأول: منع وجود الوصف بتمامه لوجود قيد في العلة، والطاردون يجوزون أن يكون طردياً، ومن لا يجوز الطرد منهم من قال: يجوز، والحق لا، فإنَّه حينئذٍ لا يكون مجموع العلة مؤثراً، ولأنه يجرُّ إلى التقييد بصرير الباب ونعيق الغراب والشخصِ والوقتِ، ولا نزاع في فساده.

قلت: لا يؤدي فإنَّ شرط صحة الوصف الطردي أن لا يكون ثَمَّ أولى منه بالعلية كما مرَّ، لكن عند من يجوِّز الطرد، أما من لا يجوِّزه فلعله لا يشترط ذلك، والظاهر أنَّه يشترطه وإلا لما كان متفقاً على فساد هذه الأشياء.

ثم القيد تارةً يكون له معنى واحد ويكون الاحتراز به إما ظاهراً كقولنا: (طهارةٌ عن حدثٍ فافتقر إلى النية كالتيمم، فنقضه بإزالة النجاسة لا يجوز، فإنَّها

(١) انظر: نفائس الأصول (٨/٣٤١٩)، التحصيل (٢/٢١٥)، نهاية السول (ص٣٣٨).

ليست عن حدث)، وإما خفياً كقولنا في السلم: (عقد معاوضةٍ فلا يشترط فيه الأجل كالبيع، فلا ينتقض بالكتابة فإنها ليست معاوضة بل إرفاق).

وتارةً يكون له معنيان:

إما بالتواطئ: كقولنا في الصوم: (عبادةٌ متكررةٌ فافتقر إلىٰ تعيين النية كالصلاة)، فإذا قيل: ينتقض بالحج فإنَّه متكرر علىٰ زيد وعمرو، قلنا: التكرار إنما يطلق علىٰ التكرار في الزمان عرفاً وهو مرادنا.

وإما بطريق الاشتراك: كقولنا: (جمع الطلقات الثلاث في القرء الواحد لا يكون مبتدعاً كما لو تخللها رجعتين)، فإذا قيل: ينتقض بما لو طلقها في الحيض، قلنا: مرادنا بالقرء الطهر(١).

فرع:

إذا منع المستدل وجود الوصف، فهل للمعترض أن يدل عليه؟ قال الشيخ: لا فإنه انتقال إلىٰ مسألةٍ أخرىٰ(٢).

فلو قال المعترض: ما دللت به علىٰ وجوده في الفرع يقتضي وجوده في صورة النقض كان انتقالاً إلىٰ سؤال آخر.

قلت: وعند الشيخ أبي إسحاق للمعترض أن يدل عليه كما للمستدل أن يدل علىٰ الأصل المقيس عليه إذا منع الحكم فيه وهذا أولىٰ، وإلا لتوسل المستدل بذلك إلىٰ إفحام خصمه عناداً، ويؤكده أنَّ للمستدل أن يدل علىٰ وجود

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٣٤٠٩/٨)، المعونة في الجدل (ص٢٤٢)، نهاية الوصول (٣٤٢٨/٨).
(٢) انظر: الإحكام للآمدي (٨٩/٤)، بيان المختصر (٢٠٤/٣)، تشنيف المسامع (٣٣٢/٣).

العلة في الأصل على الصحيح كما سيأتي، فكذا للمعترض ذلك في صورة النقض[1].

الأمر الثاني: منع عدم الحكم في صورة النقض إذا كان ثابتاً تحقيقاً، أما التقديري كقولنا: (مِلْكُ الأمِّ علةٌ لمِلْكِ الولد).

فقيل: ينتقض بولد المعروف فإنه لا مِلْكَ عليه تحقيقاً وإنما هو في حكم الحاصل المتلف، وإلا لما وجبت قيمته فهذا هل يصلح أن يكون دافعاً للنقض؟.

قلت: وهذا الكلام يشير إلى أنَّه في محل النظر من حيث أنَّه لم يذكر حكمه، والأقرب صحة المنع، ثم الحكم قد يكون خفياً كهذا، وكقولنا في السلم: (عقد معاوضة فلا يشترط فيه الأجل)، فإذا قيل ينتقض بالإجارة، قلنا: الأجل لتقرير المعقود عليه لا لأنه شرط فيها، وكقولنا في الإجارة: (عقد معاوضة فلا ينفسخ بالموت كالبيع)، فإذا قيل: ينتقض بالنكاح، قلنا: ليس ذاك فسخٌ إنما العقد انتهى بنهايته.

وأما الحكم الظاهر فمعلومٌ ومتى كان في صورة النقض منتفياً عند المعترض فقط صح المنع وكان محجوجاً في المسألتين بدليل المستدل، وإن كان منتفياً على المذهبين لم يصح المنع وتوجه النقض، وكذا إن كان عند المعلل فقط، وليس له أن يقول للمعترض: هذا ثابتٌ عندك فلا يتوجه النقض، فإنَّه يقول له: وأنت لم تفِ بمقتضى دليلك في الاطراد فلا يصح الاستدلال، وهذا معنى قول الشيخ إذا لم يفِ بمقتضى علته، فلأن لا يجب على غيره أولى، أي: أو لا يجب التزام أصله.

(١) انظر: شرح اللمع (٢/٩١١)، الإحكام (٤/٩٠)، أصول الفقه لابن مفلح (٣/١٣٧٠).

فرع:

غير خافٍ أنَّ الإثبات المجمل وهو الثبوت ولو في صورة، والإثبات المفصل وهو الثبوت في صورةٍ معينةٍ لا يناقضهما النفي المفصل وهو العدم في صورةٍ معينةٍ، ويناقضهما النفي المجمل وهو النفي العام، والإثبات العام يناقضه كل واحدٍ من النفي المجمل والمفصل، فمتىٰ أُورِد شيءٌ من ذلك علىٰ ما لا يناقضه صح المنع وإلا توجه النقض، فإذا جمعت جانب النفي والثبوت كانت خمسة أقسام[1].

والشيخ قال: الحكم إما مجمل أو مفصل، وإما أن يكون نفياً أو إثباتاً، فهي أربعة أقسام وهو صحيح، فإنَّه لما فسر المجمل والمفصل بهذا التفسير خرج منها الإثبات العام فصارت خمسة.

❁ المسألة الرابعة:

الكسر[2] نقضٌ علىٰ المعنىٰ كقولنا في صلاة الخوف: (صلاةٌ يجب قضاؤها، فوجب أداؤها كحال الأمن)، فإذا نقضه المعترض بصوم الحائض ظاناً أنَّه لا أثر لقولنا) صلاة) اتجه النقض بشرط أن يبين إلغاء القيد الذي وقع به الاحتراز.

قلت: ومنه قوله ﷺ لما سُئل عن كونه دُعي إلىٰ دار فلان فأجاب، ودُعي

(١) انظر: نفائس الأصول (٨/٣٤٠٨)، قواطع الأدلة (٢/٢١٤)، الفائق (٢/٢٩٢).

(٢) وهو: إبداء الحكمة بدون الحكم، وقال الآمدي: النقض علىٰ المعنىٰ، وقال صفي الدين الهندي: نقض يرد علىٰ بعض أوصاف العلة. انظر: الإحكام (٤/٩٢)، نهاية الوصول (٨/٣٤٢٧)، شرح مختصر الروضة (٣/٥١٠).

إلىٰ دار آخر فلم يجب: «إنَّ في دار فلان كلباً»[١]، فقيل له ظناً منهم أنْ لا فرق بينهما، ففي دار فلان هِرَّةٌ، فقال ﷺ مجيباً عن الكسر في ظنهم: «الهرة ليست بنجسة»، فقد سمع ﷺ الكسر وأجاب عنه فاعرفه[٢].

وهذا أوان ذكر عدم التأثير:

الطريق الثاني: عدم التأثير[٣]:

وهو قادحٌ في علية الوصف؛ لأنه لما وُجِدَ الحكم قبله ونُفيَ بعده كان مستغنياً عنه، والمستغني عن الشيء لا يكون معللاً به، وهذا صحيح إذا فسرنا العلة بالمؤثر، أما بالمعرف فلا، فإنَّ الباري تعالىٰ موجودٌ قبل العالم ويبقىٰ بعده، والعالم دالٌ علىٰ وجوده، والعكس قريبٌ من عدم التأثير؛ لأن الحكم ثابت في صورةٍ أخرىٰ بدون ما فرض علة لكن لعلةٍ أخرىٰ فافترقا من هذا الوجه، فلا جرم لم يكن العكس لازماً، وهو قول أكثر المعتزلة.

أما في العقليات فلأنَّ الملزومات المختلفة قد تشترك في لازم واحد، وأما

---

(١) أخرجه أحمد (٨٤/١٤) برقم: ٨٣٤٢، والدارقطني (١٠٢/١)، برقم: ١٧٩، والحاكم (٢٩٢/١) برقم: ٦٤٩، وإسناده ضعيف. انظر التلخيص الحبير (١٥٩/١).

(٢) وقد اختلف فيه، فقيل: لا يقدح نقل ذلك الآمدي عن أكثر الأصوليين، وكان الشيخ أبو إسحاق الشيرازي يرىٰ أنه قادح. انظر: المعونة (ص٢٤٦)، الإحكام (٩٢/٤)، تشنيف المسامع (٣٤٠/٣).

(٣) وهو إبداء وصف في الدليل مستغنىٰ عنه في إثبات الحكم أو نفيه، وهو أربعة أقسام: الأول: عدم التأثير في الوصف، وذلك بأن يكون الوصف المأخوذ في الدليل طردياً لا مناسبة فيه ولا شبه، الثاني: عدم التأثير في الأصل وهو أن يكون الوصف قد استغني عنه في إثبات الحكم في الأصل المقيس عليه بغيره، الثالث: عدم التأثير في الحكم، وهو أن يذكر في الدليل وصفاً لا تأثير له في الحكم المعلل، الرابع: عدم التأثير في محل النزاع، وهو أن يكون الوصف المذكور في الدليل لا يطرد في جميع صور النزاع وإن كان مناسباً. انظر: الإحكام (٨٥/٤ ـ ٨٦).

الشرعية فلأنَّا سنقيم الدلالة على جواز تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة، وأصحابنا جوَّزوا العكس في العقليات دون الشرعيات[1].

الطريق الثالث: القلب:

وهو عبارةٌ عن تعليق نقيض الحكم المذكور على العلة المذكورة[2]، ولا بد أن يكون مردوداً إلى ذلك الأصل؛ لأن الحكم الثاني إن كان موجوداً فيه فردُّه إليه أولى حتى لا يتمكن المستدل منع وجود العلة، وإن لم يكن موجوداً كانت علة المعترض منقوضة.

والقلب معارضةٌ تحقيقاً[3]، فللمستدل منع حكم القالب في الأصل، والقدح في علته بسائر أنواع القدح حتى بالقلب، والقول بالموجب إذا لم يلزم منه إبطال ما تصدى لإثباته. فإن قلت: القالب إذا فسد بالقلب الثاني سلم دليل المستدل عن القلب، نعم يفارق القلب سائر المعارضات من حيث أنَّه لا يمكن فيه الزيادة في العلة ولا منع وجودها في الأصل والفرع وهذا ظاهر.

قلت: ومنهم من منع جواز قلب القلب حكاه الشيخ أبو إسحاق في الملخص[4]. قلت: لأن نقيض الحكم إن رده إلى الأصل الأول كان إعادةً، وإن

---

(١) انظر: البرهان (٢/١١٤)، الإحكام (٤/٨٥)، روضة الناظر (٢/٣٢٥).

(٢) وقيل: هو دعوى أن ما استدل به في المسألة على ذلك الوجه عليه لا له إن صح. انظر: الإحكام (٤/١٠٥)، تشنيف المسامع (٣/٣٥١)، شرح مختصر الروضة (٣/٥١٩).

(٣) وهذا مذهب الأكثرين، ورأى بعض الأصوليين بأنه لا يعتبر معارضة منهم الغزالي في المنخول. انظر: إحكام الفصول (٢/٩١٢)، التبصرة (ص٤٧٥)، المنخول (ص٥١٩)، المحصول (٥/٢٦٣)، التمهيد (٤/٢٠٢).

(٤) وحكى ذلك الباجي ونسبه إلى المالكية والشافعية. انظر: إحكام الفصول (٢/٩١٢)، المعونة (ص٢٥٩).

رده إلى غيره فليس بقلبٍ، ومنهم من أنكر إمكان القلب من أصله؛ لأن الحكم الثاني إن أمكن اجتماعه مع الأول في ذلك الأصل لم يقدح في العلة؛ لأنه يجوز أن يكون لهما حكمان، وإن لم يمكن اجتماعهما فلا قلب.

ولأن الوصف الواحد يستحيل أن يكون مناسباً لحكمين متناقضين.

وجواب الأول: أنَّه وإن صح اجتماعهما في الأصل إلا أنه دل دليلٌ منفصلٌ على امتناع إجماعهما في الفرع.

وعن الثاني: قد تكون المناسبة إقناعية، فينكشف حالها بالقلب[1].

❁ المسألة الثانية:

القلب تارةً يكون لإثبات مذهب القالب، كما إذا قال الحنفي: (الصوم شرطٌ في الاعتكاف؛ لأنه لبثٌ مخصوص فلا يكون قربةً بدون الصوم كالوقوف)، فيقول القالب: (فلا يعتبر الصوم في كونه قربة كالوقوف) ـ هكذا قال الشيخ ـ.

وفي تصحيح هذا المثال عسرٌ، فإنَّ الجمع بينهما في الأصل متناقض، وأيضاً فالوقوف قربةٌ بدون الصوم، فلا يكون الحكم ثابتاً في الأصل.

وتارةً لإبطال مذهب المستدل صريحاً، كقول الحنفي في المسح: (ركنٌ من أركان الوضوء فلا يُكتفى فيه بما يقع عليه الاسم كالوجه)، فيقول القالب: (فلا يتقدر الفرض بالربع كالوجه).

أو ضمناً كقولهم في بيع الغائب: (عقد معاوضةٍ فينعقد مع الجهل بالعوض

---

(١) انظر: إحكام الفصول (٢/٩١٠)، المعونة (ص٢٥٩)، الإحكام (٤/١٠٥)، شرح مختصر الروضة (٣/٥١٩).

كالنكاح)، فيقول القالب: (فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح)، ويلزم منه فساد البيع إجماعاً.

وقيل: هذا النوع من القلب لا يُقبل؛ لأن دلالة الوصف على الحكم بلا واسطة أظهر من دلالته على نفيه بواسطة.

ومن هذا النوع شيءٌ يسمى قلب التسوية كقول الحنفي في طلاق المكره: (مكلفٌ مالكٌ للطلاق فوقع منه كالمختار)، فيقول القالب: (فيستوي إقراره وإيقاعه كالمختار)، وقد أفسده بعضهم وقال: كيف تتحقق التسوية والحاصل في الأصل ثبوتها وفي الفرع عدمها، قلنا: غرضنا أن لا يختلف حكمها فلا يقدح فيه كونه في الأصل في الثبوت وفي الفرع في العدم فاعرفه[١].

الطريق الرابع: القول بالموجب[٢]:

وهو تسليم ما جعله المستدل موجب العلة مع استبقاء الخلاف[٣].

أما في جانب النفي فكما إذا قال الشافعي في القتل بالمثقل: (التفاوت في الوسيلة لا يمنع من وجوب القصاص كالمتوسل إليه)، فيقول الحنفي: (مسلَّمٌ فلِمَ لا يمتنع بسببٍ آخر؟)، فلو أخذ المستدل يبين أنه يلزم من تسليمه تسليم محل النزاع كان منقطعاً؛ لأنه لم يذكر أولاً إلا أحد أجزاء الدليل.

---

(١) انظر: البرهان (٢/١٢٩)، تشنيف المسامع (٣/٣٥٧)، روضة الناظر (٢/٣١٥).

(٢) بفتح الجيم أي: القول بما أوجبه دليل المستدل، وبالكسر فهو الدليل المقتضي للحكم. انظر: شرح مختصر الروضة (٣/٥٥٥).

(٣) وقيل: تسليم الدليل مع منع المدلول، أو تسليم مقتضى الدليل مع دعوى بقاء الخلاف، وقيل: تسليم ما اتخذه المستدل حكماً لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه. انظر: المحصول (٥/٢٦٩)، الإحكام (٤/١١١)، شرح مختصر الروضة (٣/٥٥٥).

وأما في طرف الثبوت كما إذا قال الحنفي في زكاة الخيل: (حيوان تجوز المسابقة عليه فوجبت فيه الزكاة كالإبل)، فيقول الشافعي: (مسلَّمٌ فإنَّ عندي تجب فيه زكاة التجارة، واللازم من دليلك ليس إلا ثبوت المسمى)[1].

خاتمة: في الفرق[2]:

قال الشيخ: وهو مبنيٌ على جواز تعليل الحكم بعلتين، هل يجوز؟

قلت: ومعنى هذا الكلام أنَّ من يجوِّز ذلك فالفرق لا يقدح في صحة القياس؛ لأن غايته أنَّه معللٌ بعلتين:

أحديهما غير مقصورةٍ فيصح بناء القياس عليها.

والأخرى مقصورة فلا يمنع كونه معللاً بالأخرى.

فإن قلت: لِم لا يكون المجموع هو العلة؟.

قلت: هذا في المنصوصة محال كما سيأتي، وفي غيرها يبنى على العلة المركبة.

قال الشيخ: والحق جواز تعليل الحكم بعلتين منصوصتين خلافاً لبعضهم[3]؛ لأن القتل والردة والزنا كل واحدٍ لو انفرد استقلَّ بإباحة الدم، فإذا اجتمعا كان حاصلاً بها.

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٤٠٢)، البرهان (١٠٠/٢)، المنخول (ص٥٠٦).

(٢) وهو إبداء المعترض معنى يحصل به الفرق بين الأصل والفرع حتى لا يلحق به في حكمه. انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٤٠٣)، شرح الكوكب المنير (٣٢١/٤).

(٣) انظر: اللمع (ص١٠٥)، البرهان (٣٧/٢)، المستصفى (ص٣٣٦)، المحصول (٢٧١/٥)، الإحكام (٢٣٦/٣)، نهاية السول (ص٣٤٢).

فإن قيل: لا نسلم اتحاد الحكم، فإنَّ الحِلَّ بسبب الردة غير حِلِّه بسبب القتل، ولهذا يزول أحدهما عند زوال سببه وتبقىٰ الإباحة بسبب الآخر بأن عاد إلىٰ الإسلام أو عفىٰ الولي.

سلمنا الاتحاد لكن لا نسلم أنَّه يمكن حصول هذه الأسباب دفعةً، وحينئذٍ يكون الحكم محال علىٰ السابق.

سلمنا ذلك، ولكن لِمَ لا تكون العلة هي القدر المشترك عن الكل؟.

سلمنا أنه لا مشترك بينها، فلِمَ لا يقال عند الاجتماع تزول عنها صفة الاستقلال ويبقىٰ المجموع هو العلة؟.

سلمنا دلالة ما ذكرتم علىٰ ما ادعيتم لكن ها هنا ما يأباه؛ لأن عند وجود أحد العلتين يحصل الحكم، فعند وجود الأخرىٰ إن أوجبت الحكم الأول لزم تحصيل الحاصل، وإن أوجبت حكماً يماثله لزم اجتماع المثلين والكل محال، فإن لم توجب حكماً أصلاً أو حكماً يخالف الأول لزم نقض العلة؛ لوجودها بدون ذلك الحكم.

قلت: وفي فهم هذا إشكالٌ، إذا أوجبت حكماً يخالف الأول فإنَّه قد ترتب عليها حكماً، ولكن لما اقتضت الحكم الأول أيضاً ولم يمكن إسناده إليها انتقضت، وأقرب من هذا أن يقال: إما أن يستند إليها الحكم الأول أو لا.

والأول تحصيل الحاصل، والثاني نقضٌ للعلة وكلاهما محال.

الثاني: أنَّ العلل الشرعية مؤثرة بجعل الله، فعند اجتماع العلتين علىٰ الحكم الواحد إن أثَّرت كل واحدةٍ في تمام الحكم لزم تحصيل الحاصل ولا

جائز أن يؤثر في بعضه؛ لأن الحكم الواحد لا يتبعض.

ولأنه حينئذٍ يكون معلول كل واحدةٍ غير معلول الأخرى.

ولأنه إخراج لكل واحدةٍ من العلتين عن أن تكون موجبة للحكم.

الثالث: أنَّ العلة لا بد أن تناسب الحكم، فيلزم أن يكون الحكم الواحد مناسباً لشيئين مختلفين والمساوي للمختلفين مختلف، فيكون الشيء الواحد مخالف لنفسه وهو محال.

والجواب عن الأول: إبطال الحياة من الشخص الواحد واحدٌ، فيكون الإذن فيه واحد، فإن قلت: الشيء الواحد قد يكون حلالاً من وجه حراماً من وجه، قلت: الجمع بين الحل ووجه من المنع محال كما تقرر، نعم ليس من شرط الحرام أن يكون حراماً بسائر الجهات.

قوله: عند زوال أحدهما يزول أحد الحلين، قلنا: بل أحد التعليلين، فإن قلت: إذا كان الحل باقياً سواء وجدت العلة الزائلة أو لم توجد كان غنياً، فلا يكون معللاً بها، قلت: العلة عندنا معرِّفةٌ لا مؤثرة.

قوله: الولي متمكن من زوال أحد الحلين، قلنا: بل من إزالة أحد السببين، فيزول بزواله انتساب الحكم إليه، وأما منع إمكان اجتماعهما فمكابرة.

قوله: العلة هو المشترك، قلنا: أجمعت الأمة على أنَّ الحيض مانعٌ من حيث هو حيض، وكذا العدة والإحرام، ثم أي مشاركة بين الوصف الحقيقي الذي [هو][1] حيض، وكذا العدة الذي هي أمرٌ شرعي سوى كونهما أمرٌ ما، ولو

(١) ما بين المعقوفتين غير موجود بالأصل أثبته لأن السياق يقتضيه.

جُعِلَ ذلك علةً لانتقض بما لا يتناهىٰ. قوله: عند الإجماع لا تبقىٰ علة مستقلة، قلنا: خلاف ما نقلناه من الإجماع.

وأما المعارضة الأولىٰ: فإنما يمتنع حصوله بالعلة اللاحقة أن لو فسرناها بالمؤثر.

وأما الثانية: فمبنيةٌ علىٰ جعل الشارع، وقد أبطلنا هذه القاعدة.

وأما الثالثة: فلا نسلم أنَّه لا بد من المناسبة، وإن كان فيجوز أن تناسب الشيء الواحد لشيئين من وجه واحد مشترك بينهما.

واعلم أنَّا إذا فرضنا الكلام فيما إذا جمعت لبن أخيك وأختك وجعلته في حلق الصغيرة دفعة واحدةً سقط عنا كثير من هذه الأسئلة، فإنها تحرم عليك لكونك عمها وخالها[1].

❁ المسألة الثانية:

في أنَّه لا يجوز تعليل الحكم بعلتين مستنبطتين[2]؛ لأن عبدالرحمن قال لعمر لما شاوره في قصة المجهضة (إنَّك مؤدبٌ فلا أرىٰ عليك شيئاً)، فشبهه بالتأديب المباح، فقال عليٌ: (إن لم يجتهد فقد غشك وإن اجتهد فقد أخطأ، أرىٰ عليك الغرة)، فقوله: أخطأ إشارة إلىٰ أنَّه ذهل عن الفرق بينه وبين سائر التأديبات من أن هذا تعزير فلا يجوز المبالغة فيه إلىٰ حد الهلاك، فدلَّ أن الفرق كان مقبولاً بينهم فيكون إجماعاً.

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٤٠٣)، البرهان (٢/١٣٧)، الإحكام (٤/١٠٣).

(٢) انظر: المستصفىٰ (ص٣٣٦)، المحصول (٥/٢٧١).

ولأن من أعطىٰ فقيراً فقيهاً احتمل أن يكون الداعي هو الفقر فقط ، أو الفقه فقط ، أو المجموع ، أو لا شيء منهما ، وهذه أمورٌ متنافية ؛ لأن الإضافة إلىٰ هذا تمنع الإضافة إلىٰ غيره ، فإن بقيت علىٰ التساوي امتنع حصول الظن بأنَّ واحداً بعينه علة ، فلا بد أن يترجح واحد بأمرٍ خارجٍ عن المناسبة والقران ، فإنَّ ذاك مشترك بين الكل ، وحينئذٍ يكون الراجح هو العلة[1].



(١) انظر: التحصيل (٢/٢٢١)، تشنيف المسامع (٣/٢٣١)، التمهيد (٤/٥٨).

الباب الثالث
فيما ظن كونه مفسداً للعلة

واعلم أولاً أنَّ العلة إما نفس المحل أو جزؤه أو الخارج عنه، والخارج قد يكون حكماً شرعياً وأمثلته كثيرة، أو أمراً عرفياً كالجهالة المجتنبة عرفاً، أو أمراً لغوياً كتعليل حرمة النبيذ بأنه يسمىٰ خمراً، أو أمراً عقلياً، وهي إما صفة حقيقية كالمطعوم، أو أضافية كالمكيل، أو سلبية كقولنا: (قتلٌ بغير حقٍ)، أو من السلب والإضافة ـ ولم يذكر الشيخ له مثالاً اكتفاءً بما بعده ـ وهو ما تركب من ثلاثتها كقولنا: (قتلٌ عمدٌ عدوانٌ)، ومتىٰ كان التعليل بجزء المحل وجب أن يكون بالجزء الذي لا يشاركه فيه غيره إن كان بعلةٍ قاصرةٍ، وبما يشاركه فيه غيره إن كان بعلةٍ متعديةٍ وبرهانه ظاهر.

ثم العلة والحكم إما أن يكونا ثبوتيين أو عدميين، ولا نزاع في صحتهما، فإن كان أحدهما عدمياً ففيه كلام يأتي.

ثم العلة قد تكون فعل المكلف أو غير فعله، وقد يكون الوصف لازماً للموصوف، وقد لا يكون، وغير اللازم قد يكون تجدده ضرورياً بحسب العادة كانقلاب العصير خمراً أو الخمر خلاً، وقد يكون متعلقاً باختيار الشخص الواحد كالقتل، أو باختيار أهل العرف ككون البر مكيلاً.

ثم العلة قد تكون ذات أوصافٍ أو وصفٍ واحدٍ ولا يخفىٰ مثالهما، وقد تكون العلة جهة المصلحة ككون الخمر يوقع العداوة، أو أمارة المصلحة

كالجهالة، فإن المنع في الحقيقة إنما كان لتعذر التسليم، ولهذا يصح بيع الصبرة جزافاً؛ لإمكان تسليمها مع الجهل بالقدر(١).

وتفصلته بمسائل:

❁ المسألة الأولى:

اختلفوا في التعليل بمحل الحكم، والحق لا يجوز إن كانت العلة متعدية؛ لاستحالة وجود المحل في غيره، وإن كانت قاصرة جاز سواءٌ كانت منصوصةً أو مستنبطةً فإنَّه لا تعدٍ في أن يقول الشارع حرَّمت البر لكونه براً، أو يُعرف ذلك بالمناسبة(٢).

فإن قلت: لو جاز هذا لكان الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً وهو محال لوجهين:

أحدهما: أنهما مفهومان متمايزان، فإن كانا داخلين في ذلك الشيء كان مركباً لا واحداً، وإن كانا خارجين عن ماهيته كانا لاحقين لها، وكل لاحقٍ معلول فيعود التقسيم، وهو أنَّ المفهوم من كونه علة لأحدهما غير المفهوم من كونه علة للآخر، فإما أن يكونا داخلين أو خارجين ويتسلسل، وإن كان معنىٰ القابلية والفاعلية أحدهما داخل والآخر خارج كان الداخل فيها جزءاً لها وهو محال؛ لأن هذين المعنيين نسبة بين الماهية وغيرها، والنسب خارجة عن الماهية فلا يكون جزءها.

الثاني: أنَّ نسبة القابلية نسبة الإمكان، ونسبة المؤثرية نسبة الوجوب، فلو كان الشيء الواحد بالنسبة إلىٰ الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً لزم كون النسبة الواحدة

(١) انظر: نفائس الأصول (٨/٣٤٨٨)، التحصيل (٢/٢٢٢)، الفائق (٢/٣٠٢).
(٢) انظر: المحصول (٥/٢٨٥)، مختصر ابن الحاجب مع شرحه بيان المختصر (٣/٢٨).

بالوجوب والإمكان معاً وهو محال[١].

أجاب الشيخ: بأنَّ هذين الوجهين مغالطةٌ كما عرف في كتبنا العقلية، قلت: وهذا نزول معهم إلىٰ [أنَّ][٢] العلة مؤثرة ثم عند المحاققة تظهر المغالطة في الوجهين، ولا يخفىٰ علىٰ من عنده تحصيل ـ إذا حقق ـ معنىٰ الألفاظ المذكورة فيها، وأما إذا قلنا أنَّها أمارةٌ علىٰ الحكم فلا حاجة إلىٰ التحقيق وإظهار المغالطة.

❁ المسألة الثانية:

الوصف الحقيقي المضبوط الظاهر يجوز التعليل به، وما ليس كذلك كالحاجة ويسمونه الفقهاء الحكمة، فقد اختلفوا فيه والأقرب جوازه[٣]، فإنَّا متىٰ ظننا أنَّ الحكم في الأصل مضافٌ إلىٰ حكمة ثُمَّ ظننا وجودها في صورةٍ أخرىٰ حصل لا محالة ظن حصول ذلك الحكم في الصورة الثانية.

فإن قيل: إنما يحصل ظن وجود الحكم في الصورة الأخرىٰ إن لو أمكن حصول الظنين الأولين، والظاهر أنَّه ممتنعٌ؛ لأنكم إن عللتم بمطلق الحاجة لزم أن تكون كل حاجةٍ معتبرة وهو باطلٌ، وإن عللتم بحاجة مخصوصةٍ فلا بد من تعيينها لكنه غير ممكن إلا بعد العلم بمراتب الحاجات ومقاديرها وهي لا نهاية لها.

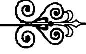
الثاني: أنَّ كل خللٍ يتطرق إلىٰ الأصل يتطرق إلىٰ الفرع ولا عكس، فلو جاز التعليل بالحكمة التي هي الأصل في المؤثرية لما جاز العدول إلىٰ التعليل

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٣٤٨٧/٨)، نهاية السول (ص٣٤٩)، الإبهاج (١٣٩/٣).

(٢) ما بين المعقوفتين غير موجود بالأصل أثبته حتىٰ يتم الكلام.

(٣) انظر: المحصول (٢٨٧/٥)، الإحكام (٢٠٢/٣)، منهاج الوصول (ص٢٢٢)، شرح مختصر الروضة (٤٤٥/٣).

بالوصف لما يلزم من زيادة الخلل وقد جاز بالإجماع.

الثالث: لو جاز التعليل بالحكمة لوجب طلبها عند فقدان النص؛ لأن الأمر بالقياس أمرٌ بطلب علته، ولا يجب لما فيه من العسر والحرج الناشيء من معرفة مقادير الحاجات التي لا نهاية لها وكونها أمرٌ باطنٌ لا يُطلعُ عليه.

الرابع: استقراء الشرع يدل علىٰ أنَّ التعليل بالوصف لا بالحكمة، فإنَّا لو فرضنا الأوصاف الجلية كالنكاح وغيره من العقود خاليةً عن المصالح استندت الأحكام إليها، ولو فرضنا الحكم بدون تلك الأوصاف لم تثبت بها الأحكام، فدل ظاهراً علىٰ قولنا.

الخامس: الدليل ينفي جواز العمل بالظن كما عُرِف، خالفنا فيما إذا كانت الأوصاف جليةً لظهورها والحاجة ليست كذلك كما مرَّ فتبقىٰ علىٰ النفي الأصلي.

السادس: حصول الزجر الذي هو الحكمة تابعٌ لحصول القصاص، وعلة الشيء يستحيل تأخرها عنه[1].

والجواب عن الأول: لو لم يكن الاطلاع علىٰ المصلحة المخصوصة ممكناً لما كانت الأوصاف عللاً؛ لأنها إنما تكون عللاً لاشتمالها علىٰ المصلحة.

وعن الثاني: أنَّ الحكمة وإن ترجحت من هذا الوجه فالوصف راجحٌ من وجه آخر وهو سهولة الاطلاع عليه فاستويا، قلت: أو نسلم ترجيح الحكمة كما ذكر فيكون أولىٰ بجعله علة.

وعن الثالث: لا نزاع أن الوصف إنما كان علةً لاشتماله علىٰ الحكمة فإما

(١) انظر: نفائس الأصول (٨/٣٤٩٧)، نهاية الوصول (٨/٣٤٩٥)، تشنيف المسامع (٣/٢١٠).

أن يقتضي ذلك وجوب طلب الحكمة أو لا ، وأيُّما كان بطل قولكم.

وعن الرابع: التعليل بالحكمة حاصلٌ في صورٍ كثيرةٍ كالفرق بين العمل اليسير والكثير في الصلاة ، والتوسط في إقامة الحد بين المهلك والزاجر.

وعن الخامس: الحكمة هي الأصل فأولىٰ أن تكون علة.

وعن السادس: ذاك في الخارج لا في الذهن كما قيل: (أول الفكرة آخر العمل) ، قلت: وهذه تسمىٰ العلة الغائبة ولا تكون إلا بمعنىٰ الداعي.

نكتةٌ أخرىٰ: الحكمة علة لعلية الوصف كما مرَّ ، فإن لم يكن العلم بتلك المصلحة المخصوصة حاصلٌ استحال التوصل إلىٰ جعل الوصف علةً ، وإن كان حاصلاً كان أولىٰ أن يُجعل علةً فإنَّه المؤثر في الحقيقة[1].

فرع:

لما قيل للمعللين بالحاجة: أن حاجة الإنسان في مبدأ جوعه غير مساوٍ لحاجته في آخره ، فلا يكون الموجود في الأصل ظاهر الوجود في الفرع.

أجاب بعضهم: بأنَّ بين الصورتين قدرٌ مشتركٌ ، وذلك يناسب التعليل به ، فإذا قيل لهم ينتقض بالمصلحة الفلانية ، قالوا: نحن إنما نعلل بالمشترك بين الأصل والفرع ، ولا نسلم وجوده ثمَّ ، وهذا ضعيفٌ ؛ لأن اشتراكهما في أمرٍ وراء عموم كونه مصلحة غير معلوم ولا مظنون.

قلت: وهذا يُبطلُ قوله أنَّ الأقرب جوازه ، فإنَّه إذا لم يكن ثمَّ أمرٌ زائد علىٰ

(١) انظر: نفائس الأصول (٨/٣٤٩٧) ، نهاية الوصول (٨/٣٣٣٣).




نفس المصلحة لزم النقض، فيبطل التعليل بالحكمة.

❁ المسألة الثالثة:

قال الشيخ: يجوز التعليل بالعدم خلافاً لبعض الفقهاء(١) ـ وهذا إن أراد به تعليل العدم بالعدم، فقد قال في صدر الباب: لا نزاع في جوازه، وإن أراد تعليل الوجودي بالعدمي، فقد أبطله فيما مرَّ في غير موضعٍ وهو المشهور الحق ـ.

لنا: أنَّه قد يحصل دوران الحكم مع بعض الأعدام، والدوران يفيد ظن العلية.

قلت: والعجب كيف استدل على هذه المسألة بالدوران، والدوران إنما يصح إذا لم يصح التعليل بالعدم، فإنَّه لو صحَّ كان التعيين مزاحماً كما مرَّ في الدوران، فيبطل دليل الدوران ولا ينفعه كون التعيين أمرٌ عدمي، وهو إنما اعتمد في الجواب عن التعيين على أنَّه أمرٌ عدميٌ، فلا يجوز أن يكون مزاحماً فاعرفه(٢).

واحتج المخالف:

بأنَّ العلية أمرٌ ثبوتيٌ فإنَّه نقيض لا علية الذي هو أمرٌ عدميٌ، والنفي المحض لا يوصف بالصفة الثبوتية، وإلا لما أمكننا أن نستدل بالصفات الثبوتية على وجود الموصوف.

الثاني: العلة لا بد أن تتميز عما ليس بعلةٍ بأي تفسير فُسرت بحيث لا يكون

---

(١) اتفق الأصوليون على جواز تعليل العدم بالعدم واختلفوا في تعليل الحكم الثبوتي بالعدم. انظر: المحصول (٥/٢٩٥)، الإحكام (٣/٢٠٦)، منهاج الوصول (ص٢٢٢)، بيان المختصر (٣/٢٧).

(٢) ملاحظة المصنف على الفخر الرازي ﵀ في محلها فمن تأمل استدلال الرازي في مسألة الدوران عرف ما يشير له الحموي هنا.

تعيين هذا حاصلٌ لذاك، وهذا لا يُعقلُ في العدم الصِرف، ولأنه لو وقع التمييز في الأعدام لجاز أن يكون المؤثر في العالم نفي محضٌ وهو محال.

الثالث: أنَّ العدم إن لم يكن له انتساب إلىٰ شيءٍ بوجهٍ ما استحال جعله علةً لحكم معين في وقتٍ وشخصٍ معينين، وإن كان له انتسابٌ لزم وصف العدم بالوجود فإن الانتساب يقتضي لا انتساب.

الرابع: أنَّه يجب علىٰ المجتهد سبر كل وصفٍ يمكن أن يكون علةً، والأعدام لا يجب سبرها فإنَّها غير متناهيةٍ.

الخامس: قوله تعالىٰ: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩] والعدم ليس من سعيه فلا يترتب عليه حكم يعود نفعه إلىٰ الإنسان.

فإن قلت: الامتناع عن الفعل عدم وقد يكون منشأً للمفاسد والمصالح ومأموراً به، فدل أنَّ العدم قد يكون من سعينا، قلت: الامتناع عبارةٌ عن فعلٍ ما يترتب عليه عدم ذلك الشيء، فلا يكون عدماً محضاً.

والجواب عن الأول: لو كانت العلية ثبوتية لكانت من عوارض ذات العلة ومفتقرةً إليها فتكون ممكنة ومفتقرةً إلىٰ علةٍ، ثم هكذا الكلام في علة علية العلة فيلزم التسلسل.

قلت: والعجب أنَّه اعتمد في دفع المزاحم في دليل الدوران علىٰ أنَّ العلية أمرٌ أيضاً ثبوتي كما ذكره ها هنا، فليكن هذا جواباً عما اعتمد عليه، فيبطل دليل الدوران وهذه المسألة.

وعن الثاني: لا نسلم أنَّ التمييز لا بد أن يكون ثبوتياً، فإنَّ عدم الضد

مصححٌ لحصول الضد وعدم ما ليس بضدٍ ليس كذلك، وكذا عدم اللازم يقتضي عدم الملزوم بخلاف ما ليس بلازم.

وعن الثالث: الانتساب خصوصية ثابتة للعدم والخصوصية ليست ثبوتية، وإلا كانت في نفسها أمراً مخصوصاً فيلزم التسلسل.

وعن الرابع: لا نسلم أن المجتهد لا يبحث عن الأوصاف العدمية، ولئن سلمنا فإنما سقط لما ذكرت.

وعن الخامس: لو كان الامتناع عبارة عما ذكرت لكان الممتنع عن الفعل فاعلاً وهو محال، قلت: وأيُّ محالٍ في أن يكون فاعلاً لغير ما امتنع عنه لا سيما عند من يقول: القادر لا يخلو عن فعل الشيء وضده.

فرع:

الأوصاف الإضافية أعدامٌ إذ لو حصلت إضافةٌ وجوديةٌ لكانت صفةً لمحلٍ لا محالة، وكان حلولها في ذلك المحل إضافة بينهما فتكون وجودية أيضاً وصفةً إلىٰ ما لا نهاية له وهو محال(١).

❁ المسألة الرابعة:

يجوز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي بالدوران خلافاً لبعضهم(٢).

واحتج: بأنَّ ما جُعِلَ علةً يجوز أن يكون متقدماً فيلزم التخلف، ويجوز

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٨/٣٥١٣)، الحاصل (٢/٩٣٣)، نهاية الوصول (٨/٣٥٠٨).

(٢) انظر: كشف الأسرار (٣/٣٤٧)، شرح تنقيح الفصول (ص٤٠٨)، الإحكام (٣/٢١٠)، تشنيف المسامع (٣/٢١١).

التأخر فلا يصلح للعلية، وعلىٰ تقدير المقارنة يجوز أن تكون علةً ويجوز أن تكون غيره، فتكون أغلب التقادير أنَّه ليس علةً، والحكم للغالب.

الثاني: إن فسرنا العلة بالداعي والمؤثر كانت جهات المفاسد والمصالح بالإجماع، وإن فسرنا بالمعرِّف فالمعرِّفُ لحكم الأصل هو النص، فلا يكون الحكم علةً.

الثالث: شرط العلة التقدم وتقدم أحد الحكمين علىٰ الآخر غير معلوم.

الرابع: ليس جعل أحد الحكمين علة للآخر أولىٰ من العكس، فإما أن يكون كل واحدٍ علةً للآخر وهو محال أو لا يكون شيءٌ منهما علةً وهو المطلوب.

والجواب عن الكل: أنَّ العلة عبارةٌ عن المعرِّفِ، فيجوز أن يُعرِّف المتأخر المتقدم وأن يكون الحكم معرفاً لجنس الحكم، وأن يكون كل واحد منهما معرِّفاً لصاحبه.

فرع:

والحق أنَّه يجوز الحكم الحقيقي بالشرعي أيضاً إذ لا يمتنع أن يكون معرِّفاً كتعليلنا حصول الحياة في الشَّعرِ بأنَّه يحرم بالطلاق ويحلُّ بالنكاح كاليد(١).

❁ المسألة الخامسة:

يجوز التعليل بالأوصاف العرفية كالشرف والخِسَّةِ والكمال والنقصان بشرط أن يكون متميزاً مضبوطاً، وأن يكون مطرداً في سائر الأزمان، وإلا متىٰ

(١) انظر: الحاصل (٩٣٥/٢)، التحصيل (٢٢٨/٢)، نهاية الوصول (٣٥١٢/٨).

جاز أن لا يكون ذلك العرف في زمن الرسول لم يجز التعليل به[1].

فرع:

اتفقوا على أنَّه لا يجوز التعليل بالأمر اللغوي وهو الاسم من غير نظرٍ إلى معناه كالخمر مثلاً، فإنَّا نعلم بالضرورة أنَّه لا أثر للَّفظ إلا أن يراد بأنَّه يُخامرُ العقل، فيكون تعليلاً بالوصف لا بالاسم[2].

❁ المسألة السادسة:

يجوز التعليل بالوصف المركب خلافاً لقومٍ[3].

وحجتنا: المناسبة مع القران والدوران.

واحتجوا:

بأنَّ عدم كلِّ واحدٍ من أجزاء الماهية المركبة علةٌ لعدم علية تلك الماهية، فإنَّ الصفة تنتفي عند انتفاء الموصوف، فلو جاز التركيب لزم النقض في الأمور العقلية؛ لأن انتفاء الجزء الثاني لا يكون علةً لعدم العلية لاستناده إلى الأول.

فإن قلت: فيلزم أن لا يكون في الوجود ماهيةٌ مركَّبةٌ؛ لأن عدم كل واحدٍ من أجزائها علةٌ لعدمها.

قلت: عدم أحد تلك الأجزاء ليس أمراً غير عدم الماهية، فلا يكون علةً لعدمها؛ لأن العلة تغاير المعلول بخلاف علية الماهية فإنَّه غيرها فظهر الفرق.

---

(١) انظر: الحاصل (٢/٩٣٥)، التحصيل (٢/٢٢٨)، نهاية الوصول (٨/٣٥١٢).

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٤١٠)، تشنيف المسامع (٣/٢٢٩)، العدة (٤/١٣٤٠).

(٣) انظر: الإحكام (٣/٢١٢)، الفائق (٢/٣٠٨)، الواضح (٢/٩٠).

الثاني: لو جاز التركيب فإما أن يقال: حصلت صفة العلية بتمامها لكل واحدٍ من أجزائها، فيلزم حصول الصفة الواحدة في محال كثيرةٍ، ويلزم أن يكون كل واحدٍ من تلك الأجزاء علةً تامةً وذاك محالٌ، أو يقال: حصل في كل جزءٍ من العلة جزءٌ من العلية، فيلزم انقسام الصفة العقلية وهو محال.

الثالث: أنَّ تلك الأجزاء لم تكن حال الانفراد علةً فإن لم يحدث عند الاجتماع أمرٌ زائدٌ لم يكن علةً كحال الانفراد، وإن حصل فالمقتضي لحدوثه إما كل واحدٍ من تلك الأجزاء أو مجموعها، والأول يقتضي أن يكون كل جزءٍ علةً تامةً وهو محال.

وأما الثاني: فالكلام في اقتضائه لذلك الأمر كالكلام في اقتضائه للعلية.

والجواب عن الأول: إنما يلزم النقض أن لو قلنا أن العدم يكون علة.

قلت: وهذا أعجب فإنَّه قال أولاً: لا نزاع أنَّ العدم يكون علةً للعدم، وثانياً: يجوز التعليل بالعدم وما أراد إلا الأمر الوجودي، وها هنا نقض الكل.

وعن الثاني: إنما تحل العلية أحد الأجزاء أو مجموعها أن لو كانت صفةً ثبوتيةً، وليست كذلك وإلا لزم التسلسل كما مرَّ.

قلت: وقد قرَّرَ أنَّها صفةٌ ثبوتيةٌ بأنَّها نقضٌ لا علية وهي عدم وهذا نقضٌ له.

وعن الثالث: أنَّه منقوضٌ بالعشرة، فإنَّ كل واحدٍ منها ليس بعشرة.

قلت: وعلى الفرق بأنَّ آحاد العشرة سواءٌ كانت مجتمعةً أو مفترقةً فهي

عشرة، أما أجزاء العلة فحال الانفراد لم تكن علةً.

فرعان:

الأول: روى الشيخ أبو إسحاق عن بعضهم أنَّ الأوصاف لا يجوز أن تزيد على سبعة وهذا لا حجة عليه(١).

الثاني: من الناس من أنكر الفرق بين جزء العلة وشرطها وشرط عليتها ومحلها، قالوا: لأنها لا تكون معرِّفةً للحكم إلا عند سائر القيود المعتبرة، فيكون كل قيدٍ جزءاً من المعرِّفِ، وإن كان بعض القيود قد يكون أقوى وقد لا يكون مناسباً أو مناسباً مناسبةً ضعيفةً، وإذا لم يكن بد من اعتبار الكل لم يبق بينهما فرقٌ، نعم متى صدرت الأجزاء من أشخاصٍ وتساوت في القوة اشتركوا سواءٌ سُمي جزءاً أو شرطاً، وإلا نُسِبَ الفعل إلى فاعلِ الأقوى، ومن الناس من اعترف بالفرق وقال إنما تُعرف علية الشيء بالنص، وحينئذٍ فما دلَّ النص على كونه مناطاً فهو العلة، وباقي القيود الذي عُرِف اعتبارها بدلائل منفصلةً شروطٌ، وإن عُرِفت العلة بالاستنباط فما كان مناسباً فهو العلة، وما كان معتبراً في المناسبة وليس كافياً فهو جزء علة، والذي ليس كذلك هو الشرط، وهذا صحيح إن كان المعرِّفُ للعلة المناسبةُ أما إن كان بغيرها من الطرق لم يتجه الفرق(٢).

---

(١) لم أجد في كتب الشيخ أبي إسحاق الشيرازي أنه حكى عن بعضهم أنه لا يجوز زيادة الأوصاف على سبعة، ولكن وجدت أنه نقل في شرح اللمع عن بعض الفقهاء أنه قال: لا يجوز أن نزيد على خمسة أوصاف، وهكذا قال السبكي في الإبهاج وأفاد بأن خمسة تصحفت إلى سبعة، ونقل الهندي عن بعضهم أنه لا يجوز أن تزيد الأوصاف عن تسعة. انظر: شرح اللمع (٨٣٧/٢)، الفائق (٣١٠/٢)، الإبهاج (١٤٩/٣).

(٢) انظر: نفائس الأصول (٣٥٣١/٨).

❁ **المسألة السابعة:**

مذهب الشافعي وأكثر المتكلمين جواز التعليل بالعلة القاصرة، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه لكن في العلة المنصوصة دون غيرها، وبها تنتقض سائر أدلتهم[١].

لنا: تعدية العلة إلى الفرع موقوفٌ على صحتها، فلو توقف هذا على ذاك لزم الدور، فإن قيل: لِمَ لا يقال إنَّ صحتها في نفسها متوقفٌ على وجودها في غير الأصل وحينئذٍ لا دور، ثم يعارض ما ذكرتم بأنَّ العلة القاصرة لا فائدة فيها فإنها لا تُعرِّفُ حكم الأصل؛ لأنه معرَّفٌ بالنص، ولا حكم الفرع فإنَّه يستدعي وجودها فيه، وما لا فائدة فيه عبثٌ وغير جائز إجماعاً.

الثاني: الدليل ينفي جواز التمسك بالعلة المظنونة كما عُرِف وإنما تُرِكَ لهذه الفائدة المفقود ها هنا.

الثالث: أنَّ العلل الشرعية إمارات فلا بد أن وأن تكون كاشفةً عن شيءٍ.

والجواب عن الاستفسار أنَّ الشيء الواحد لا يكون في محلين، وإنما يحصل مثله في الآخر، فكل ما يحصل له من الصفات الموجبة لعليته بسبب مثله يحصل له بسبب نفسه، فإنَّ حكم الشيء حكم مثله.

وعن المعارضة الأولى: لا نسلم أنَّه لا فائدة إلا ما ذكرتم، ونذكر فائدتين:

أحدهما: كون الحكم مطابقة وجه الحكمة والمصلحة، فإنه ادعى لقبول

---

(١) اتفق الأصوليون على صحة التعليل بالعلة القاصرة ـ وتسمى الواقفة ـ إذا كانت منصوصة أو مجمعاً عليها، واختلفوا في ما عداها. انظر: كشف الأسرار (٣/٣١٥) وإحكام الفصول (٢/٨٧٥)، المستصفى (ص٣٣٨)، الإحكام (٣/٢١٦)، العدة (٤/١٣٧٩)، التمهيد (٤/٦١).

النفوس من الحكم المحض.

الثانية: اطلاعنا علىٰ ما كنَّا عنه غافلين وهو محبوب مطلوب.

سلمنا أنَّ الفائدة ما ذكرتم، ولكن إن قلتم: معرفة الحكم في جانب الثبوت فممنوع، وإن قلتم في جانب العدم فمسلَّمٌ وهو حاصل، فإنَّه إذا كان في الأصل وصفان ومناسبة القاصر أقوىٰ استفدنا من التعليل به الامتناع من إثبات الحكم في الفرع.

سلمنا عدم الفائدة فلِمَ يكون باطلاً؟

فإنَّه يجوز أن تكون مؤثرةً في حكم الأصل وأنَّ طالبها طالبُ ما لا فائدة فيه.

سلمنا ذلك ولكن إن قلت: لا يجوز إثباته قبل العلم لخلوه عن الفائدة ممنوع، فإنَّ المستنبط للعلة حال طلبه لا يعلم كونها قاصرة أو متعدية، فلا يمكن منعه من معرفتها، وبعد معرفتها الامتناع خارجٌ عن وسعه.

وعن الثانية: ما مرَّ في غير موضعٍ.

وعن الثالثة: هي كاشفةٌ عما ذكرنا من الفوائد.

فرع:

الحكم الثابت في مورد النص قالت الحنفية: هو ثابتٌ بالنص لا بالعلة؛ لأنها مظنونةٌ فلا تكون طريقاً إلىٰ المعلوم خلافاً لأصحابنا، والنزاع لفظي؛ لأن المعنيَّ بالعلة أمرٌ مناسبٌ يغلب علىٰ الظن أنَّ الشارع أثبت الحكم لأجله، وهذا لا يُنْكر[1].

(١) انظر: شرح التلويح (٢/١٣٤)، نفائس الأصول (٨/٣٥٣٩)، البرهان (٢/١٤٦)، نهاية الوصول (٨/٣٥٢٨).

❁ المسألة الثامنة:

الحق أنَّه لا يجوز التعليل بالصفات المقدرة خلافاً لبعض الفقهاء[1] كقولهم: (المِلك معنًى مقدَّرٌ أثرهُ إطلاق التصرف)، وربما قالوا: (المِلكُ حكمٌ حادثٌ فلا بد له من سبب وهو "بعت واشتريت") ثم ليس لهما بقاء فإنَّ اللفظ كما يوجد يُعدم، فقدَّر الشرع بقاء تلك الحروف ضرورةً أنَّه لا بد من وجود السبب عند وجود المسبب.

وهذا من جنس الخرافات؛ لأن حكم الله تعالىٰ قديمٌ عندنا، فلا حاجة له إلىٰ سببٍ حادثٍ، وعند المعتزلة المقتضي جهات المصلحة والمفسدة، فلا حاجة إلىٰ تقدير بقاء الحروف، وأيضاً فالمقدر يجب أن يكون علىٰ وفق الواقع، والحروف لو وُجِدت مجتمعةً خرجت عن أن تكون كلاماً، فلا يجوز تقديرها كذلك، وأما تقديرهم المال في الذمة فساقطٌ جداً بل لا معنىٰ له إلا المكنة من المطالبة، وما عدا هذا فلا يُعقلُ شرعاً ولا عرفاً.

❁ المسألة التاسعة:

الاستدلال بذات العلة علىٰ الحكم صحيحٌ كقولنا: (قتلٌ عمدٌ عدوانٌ فيجب القصاص) أما بعلية العلة ففاسدٌ كقولنا: (هذا علةٌ فيجب)؛ لأن كونه علة كوجوب القصاص يتوقف علىٰ وجوبه لا كونه علة له من سببية بينهما فتتوقف علىٰ تحقق كل واحدٍ منهما، فلو استفدنا وجوبه من ذكر العلة لزم الدور[2].

---

(١) أنكر القرافي علىٰ الرازي القول بعدم جواز التعليل بالمقدرات. انظر: نفائس الأصول (٣٥٤٥/٨)، شرح تنقيح الفصول (ص٤١١)، البحر المحيط (١٨٧/٧).

(٢) انظر: نفائس الأصول (٣٥٦٢/٨)، نهاية الوصول (٣٥٣٥/٨)، نهاية السول (ص٣٥٣)، الإبهاج (١٤٩/٣).

❁ **المسألة العاشرة:**

تعليل انتفاء الحكم بالوصف الوجودي ـ وهو المانع في لسان الفقهاء ـ لا يتوقف على بيان المقتضي[(١)]، وهذا تفريعٌ على جواز تخصيص العلة، فإنَّا إذا أنكرناه امتنع الجمع بين المانع والمقتضي.

لنا: الوصف الوجودي إذا كان مناسباً لعدم الحكم أو كان دائراً معه حصل ظن كونه علة.

الثاني: أن وجود المقتضي إن لم يضعف المانع فلا يقويه، فإذا جاز حال ضعفه فعند القوة أولى.

واحتج المخالف:

بأن المعلل بالمانع ليس العدم المستمر فإنَّه حاصلٌ قبل الشرع فلا يعلل بما بعده، فإذنْ المعلل عدمٌ متجدد ولا يحصل التجدد إلا إذا كان بعرضيَّة الدخول فامتنع، ولا يكون كذلك إلا عند قيام المقتضي.

الثاني: أنَّ انتفاء الحكم لانتفاء علته أظهر في العقل من انتفائه لوجود المانع، فلا يجوز التعليل بوجود المانع إلا إذا كان ظن عدم المقتضي مرجوحاً بالنسبة إلى ظن وجود المانع، وإلا متى استوى الظنان أو ترجح ظن عدم المقتضي كان إسناده إلى عدم المقتضي أولى، فلا يجوز إسناده إلى وجود المانع، ومتى كان ظن عدمه مرجوحاً كان ظن وجوده راجحاً وهو المطلوب.

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٣٥٦٨/٨)، نهاية الوصول (٣٥٣٧/٨)، نهاية السول (٣٥٤)، الإبهاج (١٥٠/٣).

الثالث: لو عدم المقتضي كان الحكم معدوماً لعدمه، فيستحيل إسناده إلىٰ المانع.

الرابع: المنع عرفاً إنما يصح عند قيام المقتضي، فلا يقال هذا مانعٌ للميت من الدخول ولا للزمِنِ من المشي فإنَّه قبيح، «وما رآه المسلمون قبيحاً فهو عند الله قبيحٌ»[1] الحديث.

والجواب عن الأول: أنَّ العلة معرِّفة فيجوز تعريف المتقدم بالمتأخر.

قوله: لا يكون العدم شرعياً إلا مع قيام المقتضي، قلنا: المعنىٰ من كونه شرعياً أنَّه لم يُعرف قبل الشرع، وذلك لا يفتقر إلىٰ ما ذكرتم.

وعن الثاني: مجرد النظر إلىٰ وجود المانع كافٍ.

وعن الثالث: لا نسلم أنَّ ترادف المعرفات ممتنعٌ.

وعن الرابع: لا نسلم فإنَّا إذا علمنا وجود السبُع في طريق زيدٍ حصل ظن عدم مجيئه، وحسُنَ التعليل به من غير أن يخطر ببالنا سلامة أعضائه وقدرته علىٰ المجيء، وإذا كان حسناً عرفاً كان حسناً شرعاً للحديث.

سلمنا كونه يتوقف ولكن لا حاجة إلىٰ ذكر دليلٍ منفصلٍ علىٰ وجوده بل نقول: إن لم يكن المقتضي موجوداً في الفرع لزم عدم الحكم لعدمه، وإن كان موجوداً كان موجوداً في الأصل بجامع تحصيل المصلحة ودفع الحاجة، وحينئذٍ يجوز تعليله في الأصل بالمانع.

---

(١) سبق تخريجه.

تنبيهات:

الأول: العلة قد يكون لها حكمٌ واحدٌ وهو ظاهرٌ، وقد يكون أكثر، فإن كانت متماثلةً في محلين جاز كالقتل فإنَّه يوجب القصاص علىٰ شخصين فأكثر، وفي محل واحد يستحيل اجتماعهما، فإن اختلفا ولم يتضادا جاز كالحيض فإنَّه يحرِّمُ الوطء والصلاة والصوم وغيرها، فإن تضادا وتوقفا علىٰ شرطين لا يمكن اجتماعهما جاز أيضاً، وإن أمكن لم يجز، وكذا إن لم يتوقفا علىٰ شرطين؛ لأن عند اجتماع الشرطين ليس اقتضاؤها لأحدهما أولىٰ من الآخر، فإما أن لا يقتضي شيئاً فلا يكون علةً، أو يقتضي الضدين معاً وهو محال.

قلت: ومتىٰ اقتضت حكمين فعلَّق المستدل عليها أحد حكميها دون الآخر، فالاعتراض عليه أن يقال: لو كانت علةً في أحدهما كانت علةً في الآخر، ثم قد تكون العلة تأثيرها فيهما تأثيراً واحداً ككون رمضان متعيناً للفرض، فإنَّه إن أثَّر في عدم تعيين النية كما قالت الحنفية أثَّر في سقوطها بالكلية، وقد يكون طريقهما واحداً كالزكاة والعُشْرِ، فإذا سقط عن الصبي أحدهما سقط عنه الآخر.

وجواب الأول: أنَّ التعيين قد يؤثر في أحدهما دون الآخر كما قلنا في طواف الزيارة.

وعن الثاني: ليس طريقهما واحد ونثبته بطريقه(١).

الثاني: شرط العلة اختصاصها لمن له الحكم، وإلا فليس اقتضاؤها الحكم أولىٰ من غيره.

---

(١) انظر: التحصيل (٢/٢٣٤)، الفائق (٢/٣١٣).

الثالث: اقتضاء العلة معلولها قد يكون موقوفاً علىٰ شرط كالإحصان، وقد لا يكون وهو ظاهر.

الرابع: العلة قد تكون نافيةً للحكم في الابتداء فقط كالعدة فإنَّها تُحرِّم النكاح وتبطله، وفيه وفي الانتهاء كالرضاع، فالأُوْلىٰ قوِيَت علىٰ الدفع دون الرفع[1].



(١) انظر: نفائس الأصول (٨/٣٥٥٩)، نهاية الوصول (٨/٣٥٣٤).

القسم الثالث
في المباحث المتعلقة بالحكم والأصل والفرع

وفيه ثلاثة أبواب:

الباب الأول

وفيه مسائل:

❁ الأولى:

أكثر المتكلمين علىٰ أنَّه يصح القياس في العقليات[1]، وفيه نوعٌ يسمونه إلحاق الغائب بالشاهد، قالوا: ولا بد من جامعٍ عقليٍ.

وهي أربعةٌ: العلة، والحد، والشرط، والدليل

كقولنا: العالمية في الشاهد معللةٌ بالعلم، وحد العالم شاهد من له العلم، والعلم في الشاهد مشروطٌ بالحياة، والتخصيص والأحكام شاهدان يدلان علىٰ العلم والإرادة فكذا غائباً، والواجب أن نتكلم في أقوىٰ الوجوه وهو الجمع بالعلة.

قلت: الجمع بالشرط ها هنا أقوىٰ من الجمع بالعلة؛ لأن المشروط يدل

(١) ولم يخالف في ذلك إلا بعض غلاة الظاهرية والرافضة. انظر: كشف الأسرار (٣/٢٧٠)، التبصرة (ص٤١٦)، الإبهاج (٣/٣١)، تشنيف المسامع (٣/١٦٦).

علىٰ وجود الشرط قطعاً والمعلول لا يدل علىٰ وجود العلة ؛ لجواز أن يكون له علةٌ أخرىٰ ، نعم الجمع بالعلة أقوىٰ إذا كنَّا نستدل بالعلة علىٰ المعلول ، وفي المثال الذي ذكره إنما هو استدلال بالمعلول علىٰ العلة .

قال الشيخ: فنقول لا شك أنَّه متىٰ حصل العلم بأنَّ الحكم في الأصل معللٌ بكذا وعَلِمَ وجود العلة في الفرع حصل العلم بالنتيجة ؛ لأن كون ذلك المعنىٰ مؤثراً في حكم الأصل إن اعتُبِرَ فيه كونه حاصلاً في الأصل لم يكن ذلك المعنىٰ تمام العلة ؛ لأن المراد بالعلة ما لا بد منه في المؤثرية ، وإن اعتبر أن لا يوجد في غيره لم يكن عدم الحكم في الفرع لوجود العلة في الأصل أولىٰ من عدمه في الأصل لوجودها في الفرع ؛ لأن المشترك لم يختلف حاله ألبته في الأصل والفرع في زوال شيءٍ ولا انضمامه ، فيكون الحكم في الأصل ترجيحاً من غير مرجح ، وإن لم يُعتبر شيءٌ منهما كان العلم بحصول المقدمتين موجبٌ لحصول العلم بالحكم في الفرع قطعاً ، فيكون القياس حجةً في العقليات والشرعيات وهذا برهانٌ قاطعٌ .

فإن قلت: هذا استدلال بحصول العلة علىٰ المعلول ، قلت: هذا هو القياس بعينه ، نعم تحصيل اليقين بهاتين المقدمتين صعبٌ ، فإنَّ وجود الحاصل في الأصل في الفرع محالٌ ، بل غاية الأمر أن يوجد مثله لكن المتماثلين لا بد أن يتغايرا في التعيُّن وإلا اتحدا ، وحينئذٍ يجوز أن يكون التعيُّن في أحدهما جزءَ علةٍ أو شرطَ علةٍ وفي الآخر مانعاً ، فلا يحصل القطع مع هذا الاحتمال .

قلت: متىٰ وُجِدَ في الفرع مثلُ علة حكم الأصل لزم الحكم في الفرع ؛ لأن حكم الشيء حكم مثله كما عُرِفَ ، ثم جعْلُهُ التعيُّن علةً أو جزء علة ـ مع أنَّه عدمٌ كما تقرَّر ـ ضعيفٌ ومخالفٌ لما تقرَّر فيما مرَّ ، ولكنه موافقٌ لما فسَّره ها هنا حيث

عنىٰ بالعلة ما لا بد منه في المؤثرية ولكن هذه العناية تنفعه في دليله لا في هذا المقام فاعرفه.

ثم للمتكلمين في تعيين العلة طرقاً[1]:

* **أحدها**: التقسيم غير المنحصر، وقد عرفت أنَّه لا يفيد اليقين، وقاسوه علىٰ ما إذا طلب الإنسان شيئاً في الدار ونظر في جميع جوانبها نهاراً ولم يجد فإنَّه يقطع بالعدم، وهذا قياس من غير جامع، ثم هو إتيان للقياس بالقياس.

* **الثاني**: الدوران الخارجي وقد بيَّناه في الدوران[2].

* **الثالث**: الدوران الذهني علىٰ ما احتج به المعتزلة في الحُسن والقبح، وهو دوران العلم بالشيء مع العلم بغيره، فنقول: لم قلتم أنَّه لما لزم من العلم بهذا العلمُ بذاك يكون علةً له؟ ولِمَ قلتم أنَّه لما لم يلزم من العلم بغيره العلم به لا يكون شيء من الاعتبار علة؟

فإنَّ هذا ليس من الضروريات ولم يذكر أحد من المتكلمين شيئاً في تقرير هاتين المقدمتين، ثم كيف السبيل إلىٰ علمنا بسائر الأغيار وكيف يمكن القطع بذلك.

سلمنا إمكانه ولكن لِمَ قلت أنَّا لما لم نعلم كونه مؤثراً يجب أن لا يكون مؤثراً؟.

وهذا كلامٌ مسروقٌ من كلام الفلاسفة، فإنَّهم يزعمون أن العلم اليقيني

(١) انظر: نفائس الأصول (٣٥٨٠/٨)، الحاصل (٩٤٥/٢)، نهاية الوصول (٣٢٣٩/٧).
(٢) وهو ضعيف، فقد قال الرازي: بأنه لا يفيد الظن فضلاً عن اليقين. انظر: المحصول (٣٣٦/٥).

بوجود المعلول لا يحصل إلا من العلم بعلته، وأنَّ العلم بالعلة علةٌ للعلم بالمعلول، وقولهم ساقطٌ على ما عُرِف في الكتب العقلية[1].

قلت: وهو في قولهم (أنَّه لا يحصل العلم بالمعلول إلا من العلم بعلته) أظهر في السقوط بل لا يقوله عاقل، وكم من معلولٍ قد عُلِم دون العلم بعلَّته.

❁ المسألة الثانية:

مذهب ابن سريج وأكثر علماء العربية على ما نقله ابن جني في الخصائص[2] جواز القياس في اللغات[3]، وهو الحق خلافاً لأكثر أصحابنا وجمهور الحنفية[4].

ولنا أدلة: الأول: دوران اسم الخمر مع الشدة المطربة يدل على أنَّها العلة، فمتى حصل ظن حصول العلة حصل ظن حصول الاسم، فوجب أن يكون مندرجاً تحت الأدلة الدالة على ثبوت الحكم في ذلك الاسم.

فإن قيل: ليس بين الأسماء والمعاني مناسبة فلا يكون احتمال العلة قائماً، والدوران إنما يفيد ظن العلة مع الاحتمال.

سلمنا كونه علة ولكن إنما يترتب عليه الحكم إذا كان علةً بجعل الشارع، وإلا فلو قال: (اعتقت غانماً لسواده)، فإنَّه لا يعتق من عبيده من شاركه في السواد.

---

(١) انظر: معالم أصول الدين (ص٥٦).

(٢) انظر: الخصائص (١/١١٠).

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٤١٢)، شرح اللمع (١/١٨٥)، العدة (٤/١٣٤٦)، روضة الناظر (١/٤٨٩).

(٤) انظر: الفصول (٤/١٠٩)، كشف الأسرار (٣/٣١٣)، التلخيص (١/١٩٤)، المستصفى (ص١٨١)، الإحكام (١/٥٧)، التمهيد (٣/٤٥٥).

والجواب عن الأول: إنما يلزم ذلك لمن فسَّر العلة بالداعي أو الموجب، أما من فسره بالمعرِّف فغير ممتنع، كما أنَّه تعالىٰ جعل الدلوك علةً لوجوب الصلاة.

وعن الثاني: اللغات توقيفية.

قلت: وهذا الجواب إذن موقوفٌ علىٰ ثبوت التوقيف، وهو إنما أثبت التوقف وأبطل التوقيف وغيره.

الثاني: وعليه اعتمد المازني وأبو علي أنَّهم لما سمعوا من العرب رفع بعض الفاعلين ونصب بعض المفعولين قطعوا برفع كل فاعلٍ ونصب كل مفعول، وأنَّه إنما ارتفع لكونه فاعلاً وانتصب لكونه مفعولاً، وهذا هو القياس في اللغة.

فإن قلت: فقد يوجد المفعول غير منصوب والفاعل غير مرتفع لعارض، قلت: هذا لا يقدح عند من يقول بتخصيص العلة، ومن لا يقول به يجعل عدم المانع جزءاً للمقتضي.

الثالث: أجمعوا علىٰ أنَّ ما لم يُسمَّ فاعله إنما ارتفع لشبهه بالفاعل، وكتب البصرية والكوفية مشحونةٌ بتعليل الأحكام اللغوية، وإجماع أهل اللغة حجة في المباحث اللغوية.

الرابع: قوله تعالىٰ: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ﴾ يتناول كل الأقيسة، فإن جنحوا إلىٰ أنَّ المعاني لا تناسب الألفاظ والأحكام الشرعية، فقد أجبنا عنه.

قلت: من تمسك بالنص لا يَرِدُ هذا الفرق عليه حتىٰ يجيب عنه.

واحتج المخالف:

بأنَّ الله تعالىٰ علَّم آدم الأسماء كلها، فلا يُتصور إثبات شيءٍ منها بالقياس.

ولأن أهل اللغة لو صرحوا وقالوا: قيسوا لم يجز، فكيف إذا لم يُنقل عنهم فيه نص.

ولأن القياس يعتمد تعليل الأصل، ولا مناسبة بين الأسماء ومسمياتها حتىٰ يمكن التعليل. ولأن مبنىٰ اللغة علىٰ الجمع بين المختلفات كما في أسماء الأضداد، والتفريق بين المتماثلات كتسميتهم الفرس الأسود أدهم والأبيض أشهب ولم يسموا الحمار بذلك، وسموا صوت الفرس صهيلاً وصوت الحمار نهيقاً، وسموا القارورة قارورةً لاستقرار الماء فيها، والخمر خمراً لمخامرتها العقل، ولم يسموا بذلك الحياض والأفيون وهذا ينفي جواز القياس.

والجواب عن الأول:

يجوز إنْ عَلِمَهُ البعض توقيفاً والبعض بالقياس.

أو نقول: يجوز أن يكون هو أدركها توقيفاً ونحن قياساً، ولا يلزم من كون الشيء طريقاً أن لا يكون سواه طريقاً.

وعن الثاني: لا نسلم بل نُقِلَ إلينا بالتواتر عن أهل اللغة جواز القياس كما مرَّ، وأجمعت الأمة علىٰ وجوب الأخذ بتلك الأقيسة، فإنَّه لا يمكن تفسير الأخبار والقرآن إلا بتلك القرائن.

وعن الثالث: ما مرَّ.

وعن الرابع: ما أجبنا به عن قدح النظَّام.

❁ المسألة الثالثة:

المشهور أنَّه لا يجوز القياس في الأسباب فلا يقال: هذا موجب فيكون

ذاك موجب ؛ لأن خصوصية كل واحدٍ ليست موجودةً في الآخر ، فلا تكون ماهية الموجب متحققةً في الفرع ، وإن جُعِلَ القدرُ المشتركُ علةً خرج ذلك الأمر عن كونه علةً.

فإن قلت: المشترك يؤثر في جعل كل واحدٍ من الأمرين علةً لا أنَّه المؤثر في الحكم.

قلت: ما صلح لعلية العلة كان علةً للحكم ، وتجويزه إن لم يكن بينهما مشترك فلا قياس ، وإن كان فهو العلة[1].

❁ المسألة الرابعة: النفي الأصلي:

اتفقوا على أنَّ استصحاب حكم العقل كافٍ فيه ، واختلفوا هل يمكن التوصل إليه بالقياس ؟.

والحق جوازه في قياس الدلالة[2] بالاستدلال بعدم آثار الشيء وخواصه على عدمه دون قياس العلة[3] ؛ لأن الانتفاء حاصلٌ بالشرع فلا يجوز تعليله بما بعده[4].

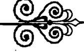
---

(١) انظر: كشف الأسرار (٣/٣٩٠)، المستصفى (ص٣٣٠)، الإحكام (٤/٦٥)، شرح مختصر الروضة (٣/٤٤٨).

(٢) وهو: رد الفرع إلى الأصل بمعنى غير المعنى الذي علق عليه الحكم في الشرع إلا أنه يدل على وجود علة الشرع ، وقيل: أن يستدل بانتفاء آثار الشيء وانتفاء خواصه على عدمه. انظر: اللمع (ص١٠٠)، المستصفى (ص٣٢٩)، نهاية الوصول (٧/٣٢١١)، شرح مختصر الروضة (٣/٤٣٦).

(٣) وهو: إثبات حكم الأصل للفرع لاجتماعهما في علة الحكم ، وينقسم إلى جلي وخفي. انظر: الإحكام (٤/٤)، البحر المحيط (٧/٤٩)، الواضح (٢/٤٧).

(٤) انظر: نفائس الأصول (٨/٣٦٠٣)، المستصفى (ص٣٢٩)، البحر المحيط (٧/١٠٤).

قال الشيخ: ولقائلٍ أن يقول: العلة معناها المعرِّف وذلك يجوز تأخره.

قلت: وهذا هو الذي اعتمد عليه في جميع المسائل المارَّة ثم اختار ها هنا خلافه وجعله احتمالاً.

ثم قال: وهذا الكلام إنما هو في العدم أما الأعدام فحكمٌ شرعيٌ يجري فيه القياس.

قلت: وقد زيَّف ذلك إمام الحرمين وقال: لا معنىٰ للأعدام إلا العدم.

وأما الحكم الثبوتي الذي طريقه العلم فقد اختلفوا في استعمال القياس فيه، ولا ينبغي أن يكون الخلاف إلا في إمكان حصول اليقين بمقدمات القياس لا في الجواز الشرعي، وأما ما طريقه الظن فلا نزاع في جواز استعمال القياس فيه.

قلت: ولعله يريد بين القيَّاسين، وإلا فقد قال فيما مضىٰ: منهم من أنكر كون القياس طريقاً إلىٰ العلم أو الظن.

❁ المسألة الخامسة:

اختلفوا في إمكان إثبات أصول العبادات بالقياس، فمنعه الجبائي والكرخي وبنىٰ عليه منع الصلاة بالإيماء، هذا إن أرادوا به أنَّها لو كانت صلاةً مشروعةً لنُقِلَ إلينا بالتواتر كان باطلاً بالوتر، وإن اكتفوا بالظن كان منع إثباته بالقياس تحكمٌ، ثم أدلةُ القياس عامةٌ[1].

❁ المسألة السادسة:

مذهب الشافعي جواز إثبات الحدود والكفارات والرخص والتقديرات

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٣٦٠٦/٨)، نهاية السول (ص٣١٥)، المعتمد (٢٦٤/٢).




بالقياس[1] خلافاً لأبي حنيفة وأصحابه[2].

لنا: عموم أدلة القياس، ولأنه لا يجوز إثباتها بخبر الواحد فكذا بالقياس، فإن قالوا هذه المسائل لا يمكن وجدان العلة فيها، قلنا: هذا إنما يُعلمُ بالبحث في كل مسألة مسألة ولا اختصاص له بمحل التنازع.

وقد ذكر الشافعي - رحمه الله - مناقضاتهم في ذلك فقال: (أما الحدود فقد كثُرت أقيستهم فيها حتىٰ زعموا أنَّ المشهود عليه بالزنا إنما يجب رجمه استحساناً مع أنَّها علىٰ خلاف العقل ففيما يوافقه أولىٰ)[3].

وأما الكفارات فقاسوا الإفطار بالأكل علىٰ الوقاع، وقتل الصيد ناسياً علىٰ العمد مع أنَّ الآية مقيدةٌ بالعمد، فإن قالوا: أنَّ هذا ليس بقياس وإنما استدلال علىٰ الحكم بحذف الفوارق، قلنا: هذا هو القياس بعينه، واستخراجٌ للعلة بطريق السبر والتقسيم.

وأما التقديرات وكثيرٌ منها تقديرهم في الدلو والبئر.

وأما الرخص فقد بالغوا فيها حتىٰ جوزوا في الاستنجاء الاقتصار علىٰ

---

(١) انظر: إحكام الفصول (٢/٨٦٣)، البرهان (٢/٦٨)، الإحكام (٤/٦٢).

(٢) انظر: تقويم الأدلة (ص١٣٣)، أصول السرخسي (٢/١٤٩) وكشف الأسرار (٣/٣٠٤).

(٣) نبه القرافي رحمه الله إلىٰ أن نسخ المحصول قد حصل فيها تصحيف في هذه العبارة وبالتحديد في لفظ (المشهود عليه بالزنا) والصحيح قوله (شهود الزوايا) وأثبتها كذلك صفي الدين الهندي غير أنه لم يذكر التصحيف، والمراد بشهود الزوايا: هو أن يشهد أربعة علىٰ رجل بأنه زنىٰ بامرأة وعيَّن كل شاهد منهم زاوية غير الآخر فعند الحنفية يجب الحد علىٰ المشهود عليه استحساناً وعند الشافعي لا يُحد. انظر: المنخول (ص٤٨٩)، نفائس الأصول (٨/٣٦١٥)، نهاية الوصول (٧/٣٢٢٤)، بداية المجتهد (٤/٢٢٣)، نهاية المطلب (١٧/٢٠٨)، بحر المذهب (١١/١٦٢).

الأحجار في سائر النجاسات النادرة وغيرها، بل انتهوا إلىٰ نفي استعمالها بالكلية، وهو أظهر أبواب الرخص، وجوَّزوا للعاصي بسفره الترخُّص قياساً مع أنَّه ينفيه، فإنَّ المعصية لا تناسب الإعانة.

واعلم أنَّ جميع ما يحتجون به من أنَّ العقول لا تهتدي إلىٰ التقديرات، وأنَّ الحد يسقط بالشبهة، فلا يثبت بالظن فإنَّ الشبهة معه، وأنَّ الرخص منح فلا يُتعدىٰ بها موردها، وأنَّ الكفارات علىٰ خلاف النافي الضرر تنتقض بهذه المسائل.

فرع:

قال الشيخ أبو إسحاق: (ما طريقه العادة والخِلْقة كأقل الحيض وأكثره لا يجري فيه القياس)[1] فإنَّ أسبابه غير معلومةٍ ولا ظاهرةٍ، فوجب الرجوع فيه إلىٰ الشرع.

ثم ذكر الشيخ ها هنا مسائل:

أحدها: ما المقصود منه العلم دون العمل لا يجوز إثباته بالقياس المظنون.

ثانيها: القياس إذا كان علىٰ خلاف النص، ما حكمه؟.

ثالثها: يجوز أن تكون الأحكام الشرعية كلها ثابتةً بالنص علىٰ كليات الأحكام، ولا يمكن أن تكون جميعها بالقياس[2]، وهذه أمورٌ ظاهرةٌ وما ليس ظاهراً فقد مرَّ مفصَّلاً في أبوابه، فلا حاجة إلىٰ ذكرها ها هنا.

---

(١) انظر: اللمع (ص٩٨).

(٢) هذه المسائل الثلاث قد تم بحثها سابقاً في ثنايا كتاب القياس، فرأىٰ المصنف أن في إعادتها تكراراً وتطويلاً ينافي ما التزم به من الاختصار فاكتفىٰ بما ذكر سابقاً، والمسائل ذكرها الرازي في المحصول تباعاً بعد مسألة القياس في العادات. انظر: المحصول (٥/٣٥٣ وما بعدها).

الباب الثاني
في شرائط الأصل

وفيه ثلاثة أقسام:

❁ **الأول: إذا كان حكم الأصل علىٰ وِفقِ قياس الأصول**، فله ستة شروط:

ـ أن يكون ثابتاً.

ـ وأن يظهر كونه معللاً بوصفٍ معينٍ ولاحقاً باشتراطهما.

ـ وأن يكون الدال عليه غير دالٍ علىٰ حكم الفرع، وإلا فليس جعل أحدهما أصلاً أولىٰ من العكس.

ـ الرابع: أن يكون الطريق إلىٰ معرفة ذلك الحكم السمع، وهذا ظاهرٌ علىٰ مذهبنا فإنَّ العقل لا مدخل له في إثبات الأحكام.

ومن سوَّغ ذلك قال: لو جاز أن يكون الطريق عقلياً لكان القياس عقلياً لا سمعياً؛ لأن معرفة حكم الفرع حينئذٍ تكون عقلية، وهذا ضعيفٌ؛ لأن بعد معرفة حكم الأصل يتوقف القياس علىٰ كونه معللاً بكذا، وعلىٰ ثبوت العلة في الفرع، فيجوز أن يكون أحدهما سمعي والموقوف علىٰ السمع سمعي.

ـ الخامس: أن لا يكون ثابتاً بالقياس علىٰ غيره؛ لأن العلة الحاصلة في الأول إن كانت هي الموجودة في الثالث كان ذكر الوسط لغواً، وإن كانت غيرها لزم تعليل حكم الوسط بعلتين مستنبطتين، وقد أبطلناه.

ولأن العلة الثانية إنما عُرِفَ كونها علةً في الوسط بعد أن عُرِفَ ثبوت الحكم فيه بغيرها، فتكون عديمة الأثر فلا يكون معللاً بها[1].

قلت: إذا كانت العلة بمعنى المعرِّف فلِمَ لا يجوز؟ ولا امتناع أن يكون كل واحدٍ من الحكم والعلة الثابتة في الأصل معرِّفاً لصاحبه، وإنما الممتنع تأثير كل واحدٍ في الآخر.

وأيضاً نحن إنما نستدل بالعلة الثابتة على ثبوت الحكم في صورةٍ أخرى، وهذا لا يمنع منه عِلْمُنَا بثبوت الحكم بغيرها كما لو عرَّفناه بالنص، وقد ذهب بعضهم إلى جواز ذلك، وحكاه هو أيضاً في باب الترجيح فيما يرجع إلى دليل حكم الأصل فاعرفه.

ـ السادس: قالوا: يجب أن لا يكون متأخراً كقياس الوضوء على التيمم في اشتراط النية، فإنَّ التعبد بالتيمم ورد بعد الهجرة.

والحق جوازه إن كان على الفرع دليل غير القياس، فإنَّ ترادف الأدلة غير ممتنع وإن لم يكن امتنع تأخر الأصل؛ لأنه حينئذٍ يكون الحكم في الفرع حاصلاً من غير دليل وهو تكليف ما لا يطاق، أو ما كان حاصلاً فيكون ذلك كالنسخ[2].

قلت: وهذا صحيح إذا كان المطلوب بالقياس رفعُ حكمٍ لا يجوز رفعه بالقياس، أما إذا كان المطلوب رفع البراءة الأصلية، فلِم لا يجوز بالقياس؟، نعم متى كان الفرع شديد الاشتهار عند الرسول ﷺ والصحابة كالوضوء من غير ثبوت هذا الحكم فيه كان ذلك تقريراً منه أو منهم، ومثل هذا لا يجوز نسخه بالقياس.

(١) انظر: الإحكام (٣/١٩٤)، الإبهاج (٣/١٥٦)، روضة الناظر (٢/٢٤٩).
(٢) انظر: الإحكام (٣/١٩٤)، الإبهاج (٣/١٥٦)، روضة الناظر (٢/٢٤٩).

❁ القسم الثاني: أن يكون على خلاف قياس الأصول:

فعند بعض الحنفية والشافعية يجوز القياس عليه مطلقاً[1].

قلت: ولكن بعد اعتبار الشرائط المارَّة وهذا ظاهر، وعند الكرخي يجوز بشرط أن يكون قد نُصَّ علىٰ علته، فإنَّه كالتصريح بوجوب القياس كما مرَّ، أو تجمع الأمة علىٰ تعليله، أو يكون القياس عليه موافقاً للقياس علىٰ أصولٍ أُخر[2].

والحق جواز ذلك متىٰ كان دليل حكم الأصل قطعي؛ لأنه يكون أصلاً بنفسه، وهو المراد بالأصل ها هنا، فليس القياس علىٰ غيره أولىٰ من القياس عليه، فليعمل المجتهد بالراجح منهما، ويؤكده أنَّ العام يجوز تخصيصه بالقياس، فلأن يجوز ترك القياس علىٰ العام لقياس آخر أقوىٰ منه أولىٰ.

واحتج المخالف:

بأنَّه إذا أخرج صور الخبر وجب بقاء الباقي علىٰ الأصل، قلنا: إذا اشتركا في العلة وجب إخراجه أيضاً، أما إذا كان غير قطعيٍ فإن لم تكن علة الحكم منصوصةً ولا كان القياس علته أقوىٰ، فلا شبهة أن القياس علىٰ الأصول أولىٰ، فإنَّ طريقه حكم قطعي كما فسرنا الأصل، وإن كانت علته منصوصةً فقد ترجح من هذا الوجه، وترجح حكم الأصول بأنَّ طريقه قطعي فالأقرب استواء القياسين.

❁ القسم الثالث: فيما جُعِلَ شرطاً وليس بشرطٍ:

وهو أربعة:

الأول: قال بعضهم: لا بد وأن تكون العلة في الأصل متفقاً عليه، وهو

---

(١) انظر: كشف الأسرار (٣/٣١١)، نفائس الأصول (٨/٣٦٢٢)، التلخيص (٣/٣١٥).

(٢) انظر: كشف الأسرار (٣/٣١١).

ضعيفٌ؛ لأن الغرض يحصل بالدليل، والشيخ ذكره فيما مضىٰ وهذا موضعه فذكرته ها هنا.

الثاني: زعم عثمان البتي أنَّه لا يجوز القياس علىٰ أصلٍ حتىٰ تقوم الدلالة علىٰ جوازه.

الثالث: زعم بِشْر المريسي أنَّ من شرطه أن يكون مجمعاً علىٰ تعليله، أو يُنصُّ علىٰ عين تلك العلة.

الرابع: قال قومٌ: الأصل المحصور العدد لا يقاس عليه كقوله ﷺ: «خمسٌ يقتلن في الحرم»[1] وهذا كله باطلٌ بعموم الأدلة الدالة علىٰ العمل بالقياس.

ولأن الصحابة لما قاسوا لم يعتبروا شيئاً من ذلك، ويُخصُّ بشرٌ أنَّه إذا أمكن إثباته بالدليل كان الغرض حاصلاً.

واحتجوا علىٰ الآخر:

بأنَّ تخصيصه بالذكر يدل علىٰ نفيه عما عداه.

ولأن جواز القياس يُبطل ذلك الحصر، وهذا باطلٌ بجواز القياس علىٰ الأشياء الستة في الربا، وهو دليلٌ مستقلٌ لنا.

قلت: وهو عليه السلام لم يحصر، ولا يلزم من جواز قتلها أن لا يجوز قتل غيرها كما لو قلت: هذا رجلٌ صالحٌ أو فلان وفلان صالحان، فإنَّه لا يلزم نفي الصلاح عن غيرهما فاعرفه[2].

---

(١) أخرجه البخاري (١٢٩/٤)، برقم: ٣٣١٤، ومسلم (٨٥٧/٢)، برقم: ١١٩٨.

(٢) انظر: نفائس الأصول (٣٦٢٥/٨)، التحصيل (٢٤٧/٢)، نهاية الوصول (٣٢٠٢/٧).

الباب الثالث
في الفرع

قال الشيخ: وشرطه أن يوجد فيه مثل علة حكم الأصل من غير تفاوتٍ في الماهية ولا في الكمية ؛ لأن تعدية حكم الأصل لا تتحقق إلا كذلك[1].

قلت: أما في الماهية فصحيح، وأما في الكمية، فلِمَ لا يجوز إذا كان في الفرع أكثر؟ بل يجوز بطريق الأولىٰ، ولعله يريد أن لا تنقص كميته، وقد أورد الشيخ علىٰ هذا قياس العكس وأجاب عنه كما مرَّ.

وأما الأمور الغير معتبرةٍ فثلاثة:

الأول: قال بعضهم: يجب أن تكون العلة في الفرع معلومةً لا مظنونة.

الثاني: قال أبو هاشم: يجب أن يكون الحكم في الفرع قد ثبت جملةً، ثم القياس يدل علىٰ تفصيله، وتوريث الصحابة للجد لم يكن إلا كذلك، وهما باطلان بعموم أدلة القياس.

ويخصُّ الأول أنَّ القاضي يقطع ويجلد بقول شاهدين، وهو لا يفيد العلم، ولأن ظن وجود العلة يقتضي ظن وجود الحكم، فيجب العمل به كما مرَّ.

الثالث: قال بعضهم: إذا كان ثمَّ نصٌّ يدل علىٰ ثبوت حكم الفرع لا يجوز استعمال القياس فيه ؛ لأن الظن إنما يجوز اتباعه للضرورة.

(١) انظر: نفائس الأصول (٣٦٢٩/٨)، الإحكام (٢٤٨/٣)، شرح الكوكب المنير (١٠٥/٤).

ولأن معاذاً إنما عدل إلىٰ القياس عند فقد النص والأكثرون علىٰ خلافه؛ لأن ترادف الأدلة غير ممتنع، ولا نسلم أن القياس علىٰ خلاف الدليل كما مرَّ، وأما قصة معاذ فتدل علىٰ جوازه عند عدمه ولم تتعرض له عند وجوده(١).

خاتمة لهذا الدليل ـ هكذا في النسخ وصوابه لهذا الباب ـ:

وهو نوعٌ من القياس يستعمله أهل الزمان، فيقال: "لو ثبت الحكم في الفرع لثبت في الأصل"(٢).

هكذا في النسخ مكرراً في غير موضع، وصوابه: "لثبت في صورة النقض"، وهو المراد؛ لأنه حينئذٍ يكون مضافاً إلىٰ المشترك بينهما بالمناسبة والقران، ولم يثبت ثمَّ فلا يثبت ها هنا.

وإن شئت قلت: لو ثبت في الفرع فإما أن يكون معللاً بالمشترك بينهما أو لا.

والأول: يوجب نقض العلة.

والثاني: نقض المناسبة مع القران.

وهذا آخر القياس والله الموفق لكل صواب.



(١) انظر: نفائس الأصول (٣٦٢٩/٨)، نهاية الوصول (٣٥٥٩/٨).

(٢) ووضح القرافي هذا النوع من القياس فقال: (تقريره: أن مقصود القياس يكون عدم الحكم، ويكون هنالك صورة أجمعنا علىٰ عدم الحكم فيها، فنقيس المختلف فيه علىٰ المتفق علىٰ ثبوت العدم فيه، ونقول: لو ثبت الربا في الأرز لكان المشترك بينه وبين الجوز، أو اللوز، أو بعض العقاقير من الطعم أو الوزن أو غيره، وليس ما ينافي الأصل، فلا يثبت في الفرع). نفائس الأصول (٣٦٣٠/٨).

الكلام في التعادل والترجيح

وفيه أقسام:

❁ **الأول:** قد منع الكرخي من جواز تعادل الأمارتين مطلقاً[1] والباقون جوَّزوه، ثم عند القاضي منَّا، وأبي علي وأبي هاشم من المعتزلة حكمه التخيير عند وقوعه[2]، وعند بعض الفقهاء التساقط، والحق جوازه مطلقاً، نعم إن كان الحكم واحداً لكن في فعلين متنافيين فمقتضاه التخيير، وهو واقعٌ في اجتماع الحقاق وبنات اللبون، فإنه ﷺ قال: «في كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة»[3]، ففي المائتين لا يمكن الجمع وليس أحد اللفظين أولىٰ فيتخير.

وكذا من دخل الكعبة فله أن يصلي إلىٰ أيِّ جهة شاء، وكذا الولي إذا لم يجد من اللبن إلا ما يسد به رمق أحد رضيعيه ولو قسم عليهما لماتا، ولأن المتنافيين ضدان فإيجابهما يقتضي إيجاب كل واحدٍ منهما بدلاً عن الآخر.

واحتجوا علىٰ فساد التخيير: بأنَّ إيجاب كل واحد منهما يقتضي المنع من الإخلال به علىٰ كل حال والتخيير منافٍ لذلك.

قلنا: المنع من الإخلال به علىٰ كل حال موقوفٌ علىٰ عدم الدلالة علىٰ قيام غيره مقامه لا أنَّه مستفادٌ من نفس الإيجاب، وأما إن كان الحكم واحداً

(١) انظر: بديع النظام (٢/٦٧٧)، نهاية الوصول (٨/٣٦١٧)، التمهيد (٤/٣٤٩).

(٢) انظر: المعتمد (٢/٣٠٦).

(٣) أخرجه البخاري (٢/١١٨)، برقم: ١٤٥٤.




والفعلان متنافيان كالحظر والإباحة فجائزٌ أيضاً ولكنه غير واقع ؛ لأنه لا يمكن العمل بهما ، فإما أن يتركا فيكون وضعهما عبثاً ، أو يُعمل بأحدهما على التعيين ، فيكون ترجيحاً من غير مرجح وعملاً في الدين بمجرد التشهي ، أو لا على التعيين وهو باطلٌ ؛ لأن الرد إلى خيرته إباحة للفعل ، فيكون ترجيحاً لأمارة الإباحة وقد أبطلناه.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز العمل بأحدهما بعينه لأجل أنَّه أحوط أو لموافقة الأصل ؟

سلمنا ذلك فلِمَ لا يجوز التخيير ؟ ولا نسلم أنَّه يكون ترجيحاً لأمارة الإباحة ، فإنَّه إنما يباح الفعل إذا أخذ بأمارة الإباحة ، ولا يكون إذناً في الفعل والترك مطلقاً.

كما قلنا في الصلاة: "واجبةٌ على المسافر تماماً وله أن يترك بعضها عند قصد الترخص".

فكذا مسألتنا يحرم الجمع بين الأختين المملوكتين عند سماع قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] ، وإنما يحِلُّ إذا قصد العمل بقوله ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٣] كما قال عمر: (أحلتهما آيةٌ وحرمتهما آية)[١].

سلمنا ذلك ولكنَّ دليلكم إنما يتم عند تعارض الحظر والإباحة لا عند تعارض الحظر والوجوب.

سلمنا فساد التخيير ، فلِمَ لا يجوز التساقط ؟ ولا نسلم أنَّه عبث ، فإنَّه يجوز أن يكون لله فيه حكمة خفية ، وأيضاً فلا نزاع في وقوع التعادل الذهني ، فلِمَ لا

(١) سبق تخريجه ، والمشهور أن المتوقف في ذلك هو عثمان بن عفان رضي الله عنه وليس عمر بن الخطاب رضي الله عنه. انظر التلخيص الحبير (٣/٣٧٨).

يجوز مثله في الخارج؟.

ثم ما ذكرتموه منقوضٌ بتعادل أقوال المفتي، فإنَّها كالأمارات في حقه.

والجواب عن الأول: إن جاز الترجيح بما ذكرتم فلا تعادل.

وعن الثاني: إذا حصل الإذن في الفعل لم يبق حظرٌ ألبته وهو معنى الإباحة.

قوله: ثبوت كل واحد من الحكمين مشروطٌ بالأخذ بأمارته، قلنا: فحينئذٍ لا تكون الأمارات قد قامت على ماهية الفعل باعتبارٍ واحدٍ بل كل أمارةٍ باعتبار، فيكونا قد قاما على شيئين وهو غير ما نحن فيه، فإنَّ كلامنا فيما إذا قامتا على ماهية الفعل باعتبارٍ واحدٍ، فمتى رُفِع الحجر عن تلك الماهية كان إباحةً وإن لم يُرفع كان حظراً، فيلزم على كل تقديرٍ ترجيح أحدهما لا لمرجح.

ثم إن عنوا بالأخذ بالأمارة اعتقاد رجحانها كان جهلاً، أو نفرض الكلام فيما إذا لم يكن كذلك بل فيما إذا حصل العلم بعدم الرجحان، فإنَّه يستحيل اعتقاده، وإن عنوا به العزم على الإتيان بمقتضاها عزماً جزماً يقتضي وقوع الفعل قطعاً، فمتى وقع امتنع ورود الشرع بإباحته وحظره، وإن كان عزماً فاتراً، فعندما يعزم على الترك لو أراد الرجوع وقصد الإقدام جاز، فدلَّ على فساد ما قالوه.

قلت: يعني فلو صار حراماً بالعزم الأول لما جاز الرجوع إليه.

قوله: دليلكم لا يطرد، قلنا: لا قائل بالفرق، وأيضاً فالإباحة منافيةٌ للحظر والوجوب، فلو حصلت الإباحة عند تعادل أمارتي الحظر والوجوب لزم تساقطهما وإثبات حكم لم يدل عليه دليل.

قوله: يجوز اشتماله على حكمة خفية، قلنا: المقصود من وضع الأمارة




التوسل بها إلىٰ الحكم، فحيث يكون ذلك ممتنعاً يكون خالياً عن المقصود الأصلي وهو معنىٰ العبث، بخلاف التعارض الذهني، فإنَّه لما كان الرجحان حاصلاً في نفس الأمر أمكن التوسل بها، وكان عدم إدراكه لقصورنا فلم يلزم العبث(١).

فرع: متىٰ وقع التعادل ـ في القسم الأول ـ للإنسان في عمل نفسه فحكمه التخيير، وإن وقع للمفتي قال للمستفتي: اعمل بأيِّهما شئت، ولا يجوز للحاكم ذلك بل يعين وإلا فلا تنقطع الخصومة، فإنَّ كل واحدٍ يدعو إلىٰ ما يوافقه، ومتىٰ قضىٰ القاضي بحكم أحد الأمارتين لم يمتنع عقلاً أن يحكم في وقتٍ آخر بحكم الأمارة الأخرىٰ.

ولكن منع منه قوله ﷺ لأبي بكرة: «لا تقضينَّ في شيءٍ واحدٍ بحكمين مختلفين»(٢)، وقول عمر: (ذاك علىٰ ما قضينا وهذا علىٰ ما نقضي)(٣) في الحمارية، يجوز أن يكون ظنَّ قوةَ أمارةٍ وفي الثانية قوةَ الأخرىٰ، فلا يكون فعله مع التعادل(٤).

❁ المسألة الثانية:

إذا نُقِلَ عن المجتهد في المسألة قولان في كتابين وعُلِمَ التاريخ كنصِّ

---

(١) انظر: أصول السرخسي (٢/٢٤٩)، بديع النظام (٢/٦٨٥)، المستصفىٰ (ص٣٧٤).

(٢) أخرجه النسائي (٨/٢٤٧)، برقم: ٥٤٢١، بلفظ: "لا يقضينَّ أحدٌ في قضاءٍ بقضاءين" وأما ما أورده المصنف فقد أورده ابن الملقن فقال: (هذا الحديث لم أره الآن) ثم رأيته من حديث أبي بكرة أنه ﷺ قال: "لا يقضي القاضي في أمر واحد بقضاءين") تذكرة المحتاج (ص٨٢).

(٣) أخرجه عبدالرزاق (١٠/٢٤٩)، برقم: ١٩٠٠٥، وابن أبي شيبة (٦/٢٤٧)، برقم: ٣١٠٩٧، والدارمي (١/٤٩٧)، برقم: ٦٧١، والبيهقي في السنن الكبرىٰ (١٢/٥٧٥)، برقم: ١٢٥٩٨.

(٤) انظر: التحصيل (٢/٢٥٤)، الإبهاج (٣/٢٠١).




الشافعي في القديم والجديد كان الثاني رجوعاً عن الأول ظاهراً، ويدل هذا على علو شأنه في العلم وأنَّه كان طول عمره مشتغلاً بالتدبر والبحث وفي الدين أيضاً، وأنه لم يكن قصده ترويج مذهبه ونصرة قوله بل إرشاد الخلق إلى الحق.

قلت: وإنما يكون رجوعاً بشرط أن يحضره القول الأول أو دليله، وإلا فبتقدير ذهوله فكيف يكون رجوعاً، فإن قلت: الظاهر بقاؤه على ذكره، قلت: والظاهر أنه لا يرجع، والظاهر أنَّه ما قاله إلا عن دليل صحيح.

قلت: ومتى عُلِم التاريخ لا يجوز نقلهما إلا مؤرخاً، وإن لم يُعلم التاريخ لم يحكم عليه بالرجوع إلى واحدٍ بعينه، وإن وُجِدَ القولان في موضعٍ واحدٍ وذكر عقيب أحدها ما يُشعِر بقوته كقوله في بعض أوقاته وبهذا أقول، وهذا أولى، وبالحق أشبه، وتارةً يفرِّعُ على أحدها فيدل على أنَّه الأقوى، وتارةً يذكر في آخر كلامه ما يدل على الترجيح، لكنَّ المطالع قد لا يتتبع كلامه إلى آخره، أو قد يملُّ فلا يتنبه لموضع الترجيح، فيكون الأقوى هو قوله؛ لأن قول المجتهد ليس إلا ما ترجح عنده، وإن لم يترجح أحدهما بل قال: فيهما قولان، فمن الناس من قال مقتضاه التخيير إلا إذا أبطلناه.

والحق أنَّ ذلك يدل على توقفه في المسألة وأنَّه لم يظهر له وجه الرجحان، ويكون معنى القولين احتمالين يمكن أن يقول بهما قائلٌ وما سواهما باطلٌ، ويمكن نصرة كل واحدٍ منهما بوجوه جليةٍ لا يقدر على تمييز الحق من الباطل منهما إلا البالغ في التحقيق، كما يقال: الخمر مسكرٌ والسكين قاطعٌ أي: صالحان لذلك وإن لم يقع.

فإذا كان متوقفاً فالمتوقف في المسألة لا قول له أصلاً فضلاً عن قولين،




وأيضاً فبتقدير ثبوت التخيير يكون قوله واحد وهو التخيير ولم يصح عن الشافعي قولان هكذا إلا في سبع عشرة مسألة، كذا قال الشيخ أبو حامد الإسفراييني[1].

وهذا أيضاً يدل على كمال منصبه في العلم، فإنَّ من كان أغوص نظراً وأدق فكراً وأكثر إحاطةً بالأصول وأتم وقوفاً على شرائط الأدلة كانت الإشكالات عنده أكثر ـ والإصرار على الوجه الواحد طول عمره في المباحث الظنية يدل على جمود الطبع وكلال القريحة ـ وعلى كمال منصبه في الدين أيضاً، فإنَّه لما لم يظهر له وجه الرجحان لم يستحي من الاعتراف بعدم العلم ولم يروج له قولاً ولا يصدر ذلك إلا عن الديِّن المتين.

وجميع المسلمين عدُّوا اعتراف عمر بعدم العلم في كثير من المسائل من مناقبه، وأيضاً لم يقُل ابتداءً لا أعرف بل وجدها واقعةً بين أصلين فذكر وجه شبهه لهما ولم يظهر له وجه الرجحان، فتركهما على حالهما ليكون باعثاً له ولغيره على الفكر وطلب الترجيح، وهذا هو اللائق بالدَّيِّن المتين، ومن أنصف علم أن ذلك على رجحان حاله على سائر المجتهدين في العلم والدين.

واعلم أنَّه يجوز أن يكون القولين لبعض المجتهدين وهو كثيرٌ ما يدل عليه قوله، وإنما ذكرهما لتنبيه الناظر في كتابه على مأخذهما، ولأنه لعله بذكرهما ربما خطر ببال إنسان وجه منهما إلا أنه لا يمكنه القول به؛ لظنه أنَّه قول خارقٌ للإجماع، ثم جاء الناقل فجعلهما على قولين له، فهذا لا يكون عيباً على الشافعي بل على الناقل، فإنه "فيها قولان" ولم يقل "لي"، فإذا جزم الناقل بكونهما له فهو المعيب، وإن لم يعرف للمجتهد قول في المسألة وعُرِفَ له قولٌ في نظيرها

---

(١) وقيل ست عشرة مسألة، كذا نقله الشيرازي عن الشيخ أبي حامد الإسفراييني. انظر: التبصرة (ص٥١٢).

وكان بينهما فرقٌ يجوز أن يذهب إليه ذاهب لم يكن قوله في أحدهما قولاً في الأخرىٰ، وإن لم يكن بينهما فرقٌ فالظاهر أنَّ قوله في أحدهما قولٌ في الأخرىٰ والله أعلم[١].

۞ القسم الثاني: في مقدمات التراجيح:

والترجيح: (عبارةٌ عن تقوية أحد الطرفين)[٢]

ولا يصح ترجيح الطريق علىٰ ما ليس بطريق، والأكثرون علىٰ جواز التمسك بالراجح واطِّراح المرجوح في الأمور الظنية، أما الأدلة اليقينية فلا خفاء أنه لا مدخل للترجيح فيها، فإنه يستحيل العلم بالنقيضين معاً، ولأنه متىٰ احتمل النقيض فلا يقين، نعم إن اكتفينا من العوام في المعتقدات بالاعتقاد الجازم تقليداً لم يمتنع تطرق التقوية إليه، وهذا لا بد وإن كان قد اشتهر إطلاق القول بامتناع ذلك في المعتقدات، وقيل: عند التعارض في الظنيات يجب التخيير أو التوقف.

لنا: اتفاق الصحابة علىٰ العمل بالراجح، فإنَّهم قدموا خبر عائشة في التقاء الختانين علىٰ خبر «الماء من الماء»[٣]، وخبر من روىٰ من أزواجه أنَّه كان يصبح جنباً صائماً علىٰ خبر أبي هريرة: «فلا صوم له»[٤]، وقوَّىٰ عليٌّ خبر أبي بكر فلم يحلِّفه، وأبو بكر خبر المغيرة في الجد لموافقته ابن مسلمة، وعمر خبر أبي موسىٰ في الاستئذان لموافقة أبي سعيد، ولأنه لو لم يعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح وترجيحه ممتنع في بدائه العقول.

---

(١) انظر: التبصرة (ص٥١١)، الإحكام (٤/٢٠٠).

(٢) انظر: البرهان (٢/١٧٥)، المحصول (٥/٣٩٧)، البحر المحيط (٨/١٤٥).

(٣) سبق تخريجه.

(٤) سبق تخريجه.

قلت: فإن منعت وقلت بل لا يُعملُ بواحدٍ منهما ، قلت: يلزم من هذا العمل بالمرجوح ؛ لأنه إذا كان موجب الدليل راجحاً كان عدمه مرجوحاً.

واحتج المخالف: بأنَّ قوله ﷺ: «نحن نحكم بالظاهر»[1] يقتضي إلغاء زيادة الظن ، وكذا قوله تعالىٰ: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ﴾ ، ولأنه متروك في البينات في الحكومات.

والجواب: أنَّ ما ذكرناه قطعي فلا تعارضه هذه الظنون.

❁ المسألة الثانية:

مذهب الشافعي جواز الترجيح بكثرة الأدلة خلافاً لبعضهم، ومن صور المسألة الترجيح بكثرة الرواة[2].

لنا: متىٰ كانت الأمارات أكثر كان الظن أقوىٰ ، والعمل بالأقوىٰ متعين.

أما الأول: فلأنه كلما كانت الرواة أكثر كان أقرب إلىٰ العدد المُحَصِّل للعلم فيكون اعتقاد صدقهم أقوىٰ.

ولأن قول كل واحدٍ يفيد قدراً من الظن غير الذي يفيده الآخر وإلا اجتمع المؤثران علىٰ أثرٍ واحدٍ.

ولأن قول الأكثر أبعد عن الكذب والغلط والنسيان واحتراز العاقل عن كذبٍ يطلع عليه غيره أكثر.

ولأن الدليل الواحد مساوي لكل واحدٍ من الدليلين فيكون مجموعهما أعظم منه.

---

(١) هذا الحديث لا أصل له ولم يخرجه أحد من أهل الكتب المعتمدة. انظر البدر المنير (٩/٥٩٠) والتلخيص الحبير (٤/٤٦٥).

(٢) وخالف في ذلك الحنفية. انظر: كشف الأسرار (٤/٩٥)، شرح التلويح (٢/٢٣٣).

ولأن الصحابة اتفقوا علىٰ أن الظن الحاصل من قول اثنين أقوىٰ كما ذكرناه من تقديمهم بعض الأخبار لموافقة الآخر.

وأما الثاني: فقد مرَّ تقريره، ولأنه لا فارق بين الترجيح بقوة الدليل وكثرة الأدلة إلا أنَّ ها هنا وُجِدت الزيادة في محلٍ آخر، وهذا نعلم ضرورةً أنَّه لا أثر له، وإنما كان الترجيح لقوةٍ في أحد الجانبين.

الرابع: أن مخالفة الدليل الواحد أهون من مخالفة الأدلة فإنَّ المخالفة خلاف الأصل.

واحتج المخالف:

بأنَّ الخبر بإيمائه يدل علىٰ إلغاء زيادة الظهور، وإنما ترك العمل به في قوة الدليل لما ذكرتم من الفرق، فإنَّ القوة حال اجتماعهما في محلٍ واحدٍ أقوىٰ مما إذا كان كل واحدٍ في محل، وقياساً علىٰ كثرة عدد الشهود والمفتين، وما لو عارض الخبر الواحد ألف قياس.

والجواب عن الأول: نحن نعلم أنَّه وإن كان محل الزيادة مغاير لمحل الأصل لكن نعلم أنَّ مجموعهما يؤثر في تقوية الظن ونجده ضرورةً عند إخبار الواحد بعد الواحد حتىٰ ينتهي إلىٰ حد العلم، فلا يكون هذا الفرق قادحاً في تقوية الظن.

وأما فصل الشهادة فقد قال به مالك، قلت: وهو القديم للشافعي، ثم الفرق أنَّا لو اعتبرنا ذلك لم تنقطع الخصومة، فإنَّه كلما رجح واحد استمهل الآخر ليرجح، والشهادة إنما تُسمع حيث تكون مفيدةً، فإنَّ تنفيذ قول الغير علىٰ الغير علىٰ خلاف الأصل، وأما فصل الفتيا فقد قال به بعض العلماء.




قلت: ومن لا يقول به يمكنه الفرق بأنَّ كثرتهم لا تدل على كثرة الأدلة ؛ لأن قولهم قد يكون عن دليل واحد بخلاف الإخبار عن أمرٍ محسوسٍ، فإنَّ خبر كل واحدٍ دليل، وقول المفتي ليس دليلاً على الحكم، وإلا كان العامي مستدلاً لا مقلداً.

وأما الأقيسة فإن كان أصلها واحد فهي قياس واحد ولا يُتصور تغايرها إلا أن تكون العلة في كل قياس غير العلة الأخرى، فيكون الحكم الواحد معللاً بعلتين مستنبطتين وقد أبطلناه، وإن كانت أصولها مختلفة فلا نسلم.

❁ المسألة الثالثة:

العمل بكل واحد من الدليلين من وجه أولى من العمل بأحدهما من كل وجه وتعطيل الآخر، وتقريره ظاهرٌ، فإن قلت: التوفيق بينهما ترك لكل واحد منهما من وجه، قلت: صحيح ولكن دلالة اللفظ على كل مفهومه دلالة أصلية ودلالته على جزء مفهومه تابعة لهذه الدلالة فكان الإخلال بالدلالة التبعية في صورتين أولى.

ثم إن قَبِلَ التوزيع وزِّع، وإلا عمل بكل واحد في بعض ما دل عليه كقوله ﷺ: «ألا أنبئكم بخير الشهود..»[1].. الحديث، وفي الحديث الآخر «ثم يفشو الكذب حتى يشهد قبل أن يستشهد»[2] عمل بالأول في حقوق الله، وبالثاني في حقوق العباد[3].

---

(١) أخرجه مسلم (٣/١٣٤٤)، برقم: ١٧١٩.

(٢) أخرجه ابن حبان (١٢/٣٩٩)، برقم: ٥٥٨٦، والنسائي في السنن الكبرى (٨/٢٨٤) برقم: ٩١٧٥، والطبراني في الأوسط (٧/١٩٣) برقم: ٧٢٤٩، وأصله في الصحيحين.

(٣) انظر: شرح التلويح (٢/٢١١)، المستصفى (ص٣٦٤)، نهاية الوصول (٨/٣٦٦٢).

❁ **المسألة الرابعة:**

إذا تعارض دليلان وكان أحدهما خاصاً والآخر عاماً فقد ذُكِرَ في باب العموم ـ والشيخ قد طوَّل بإعادته ـ وإن كانا عامين أو خاصين فهو علىٰ أنواع:

❁ **الأول**: أن يكونا معلومين فإن عُلِمَ التاريخ وكان مدلولهما غير قابل للنسخ تساقطا، وإن قَبِلَ كان المتأخر ناسخاً سواءٌ كان آيةً أو خبراً.

قال الشيخ: فإن قلت: مذهب الشافعي أنَّ الكتاب لا يُنسخُ بالخبر المتواتر وكذا بالعكس وهذا ينافيه، قلت: الشافعي قال لم يقع أما لو وقع فحكمه ما ذكرنا فلا منافاة.

قلت: أما نسخ الكتاب بالسنة فكما قال، وأما العكس فعند الشافعي علىٰ ما نقله عنه في النسخ أنَّه لا يجوز، وهذا تناقضٌ ظاهر.

وإن تقارنا وأمكن التخيير تعيَّن ولا يجوز الترجيح بقوة الإسناد لما عرفت أنَّ ذلك في المعلوم متعذر، ولا بما يرجع إلىٰ الحكم من كون أحدهما حاظراً والآخر مبيحاً، أو كون أحدهما مثبتاً حكماً شرعياً فإن ذلك يفضي إلىٰ اطراح الآخر بالكلية مع كونه معلوماً، وإن لم يُعلم التاريخ وجب الرجوع إلىٰ غيرهما إذ يجوز في كل واحدٍ منهما أن يكون متأخراً فيكون ناسخاً.

❁ **النوع الثاني**: أن يكونا مظنونين فالمتأخر ناسخٌ، فإن تقارنا أو لم يُعلم التاريخ عُمِلَ بالأقوىٰ، فإن تساويا تخيَّر.

قلت: إذا لم يُعلم التاريخ وتساويا ينبغي أن يرجع إلىٰ غيرهما كما ذكره في المعلومين وهذا لا شك فيه، ثم التخيير إنما يكون عند تعذر التوفيق، فإن أمكن

فهو أولىٰ كما مرَّ في المسألة قبلها وهذا لا بد منه.

* **النوع الثالث**: أن يكون أحدهما معلوماً والآخر مظنوناً فيجب العمل بالمعلوم؛ لأن المظنون لا يعارضه، وإن كان كل واحدٍ عاماً من وجه خاصاً من وجه كقوله ﷺ: «من نام عن صلاةٍ أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»[1] فإنَّه عامٌ في الأوقات خاصٌ في صلاة القضاء، وفي الحديث الآخر نهىٰ عن الصلاة في هذه الأوقات فهذا خاصٌ في الوقت.

وكذا قوله: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ مع قوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ فنقول: إن علم تأخر أحدهما كان ناسخاً عند من يجعل العام ناسخاً للخاص المتقدم بل هذا أولىٰ؛ لتعادلهما إلا أن يكون المتقدم معلوماً والمتأخر مظنوناً، فلا ووجب المصير إلىٰ الترجيح.

أما عند من يبني العام علىٰ الخاص المتقدم ويجعل الخاص المتأخر مُخرجاً لبعض مدلول العام المتقدم، فاللائق بمذهبه مطلقاً الترجيح، فإنَّه لم يخلص كون المتأخر أخص حتىٰ يُخرج من المتقدم ما دخل تحته، وإن لم يعلم تقدم أحدهما وكانا معلومين صِير إلىٰ الترجيح بكونه حاظراً أو مثبتاً حكماً شرعياً، فإنَّه ليس فيه اطراح الآخر بالكلية بخلاف ما إذا تعارضا من كل وجه، فإن لم يترجح تخيَّر ولا يرجح بقوة الإسناد لما مرَّ، وإن كانا مظنونين جاز الترجيح بقوة الإسناد أيضاً، وإن كان أحدهما معلوماً فهو راجح، فإن ترجح الآخر بما تضمنه من الحكم حتىٰ تعادلا تخيَّر[2].

---

(١) أخرجه البخاري (١/١٢٢)، برقم: ٥٩٧، ومسلم (١/٤٧١)، برقم: ٦٨٠.

(٢) انظر: التقريب والإرشاد (٣/٢٥٩)، التبصرة (ص١٥٧)، نهاية الوصول (٤/١٦٤٤)، المسودة (ص١٣٤).

ولم يذكر الشيخ إذا وردا معاً ما حكمهم، وكأنه اكتفى بقوله: إن لم يعلم التقدم.

۞ القسم الثالث: في ترجيح الأخبار:

وفيه أطراف:

*** الأول: فيما يرجع إلى قوة الإسناد:**

وهو إما بكثرة الرواة كما مرَّ أو بقلتهم بأن يكون أعلى إسناداً، فإنَّ احتمال الكذب والغلط فيه أقل ولكنَّه مرجوحٌ من وجهٍ آخر وهو أنَّه نادر، أو بأحوال الراوي وهي ستة:

أحدها: العلم.

وقال قوم: إنما يترجح به إذا كان الخبران مرويان بالمعنى، والحق أنَّه يرجح به مطلقاً، فإنَّ الفقيه إذا سمع كلاماً لا يجوز إجراؤه على ظاهره بحث عن مقدمته وسبب وروده، وأما الجاهل فينقل ما سمعه وحده، وقد يكون سبباً للبطلان، والأفقه مقدمٌ على الفقيه؛ لأنه أشدُّ احترازاً وبحثاً، والعالم بالعربية مقدمٌ على غيره؛ لتمكنه من التحفظ عن الزلل.

ويمكن أن يقال: هو مرجوحٌ؛ لأنه ربما اعتمد على معرفته، فلا يبالغ في التحفظ، والأعلم بالعربية كالأعلم بالفقه، ومن يجالس العلماء والمحدثين مقدمٌ، وكذا من مجالسته أكثر على من ليس كذلك، وصاحب الواقعة مقدمٌ فإنه أخبرُ، ولهذا قدمنا خبر التقاء الختانين على خبر الماء من الماء، وبه قدَّم الشافعي رواية رافع بن خديج على ابن عباس في تزويج ميمونة، فإنَّ أباه كان سفيراً فكان



أعرف وأقلَّ التباساً، حتىٰ أنَّ من قال رأيت زيداً ببغداد الظهر يقدَّمُ علىٰ من قال رأيته بمكة الصبح؛ لأن وقت الفجر وقت التباس فاعرفه.

الثاني: الورع.

فتقدَّمُ رواية العدل غير المبتدع علىٰ المبتدع سواءٌ كفر ببدعته أو لا، ومن ظهرت عدالته بالاجتهاد علىٰ مستور الحال إن قبلنا روايته، ومن عُرِفَ بالاختبار علىٰ من عُرِفَ بالتزكية فليس الخبر كالعيان، ومن زكَّاه جمعٌ كثيرٌ علىٰ من زكَّاه أقل منهم، ومن زكَّاه من كان أكثر بحثاً عن أحوال الناس علىٰ من زكَّاه من ليس كذلك، ومن زكَّاه الأعلم الأورع علىٰ من زكَّاه العالم الورع، ومن بُيِّن سببُ عدالته علىٰ من لم يُبيَّن، ومن زكىٰ بالعمل بخبره علىٰ من زكىٰ برواية خبره، وعلة هذه الأشياء ظاهرة

الثالث: الذكاء.

فمن كان أكثر تيقظاً وأقل نسياناً مقدمٌ علىٰ من لم يكن كذلك، فلو كان أحدهما أشد ضبطاً وأكثر نسياناً والآخر بالعكس علىٰ وجهٍ لا يرد خبره فالأقرب التعارض، ومن هو أقوىٰ حفظاً لألفاظ الرسول علىٰ غيره، فإنَّ الحجة في الحقيقة إنما هي في لفظه ﷺ، ومن لا يعهد عليه اختلاط عقل علىٰ من عُهِد، فإنَّه ربما رواه حال اختلاله.

وقيل: من يروي عن حفظٍ مقدَّمٌ علىٰ من يعوِّلُ علىٰ الكتب، وفيه احتمال.

قلت: ووجه الاحتمال تطرق النسيان إلىٰ الحفظ، وغالب ظني أنَّ بعض المحدثين لا يسمع الرواية عن حفظٍ لهذا المعنىٰ، وأظنه في المدخل إلىٰ الإكليل

في الجرح والتعديل.

الرابع: الشهرة.

فكبار الصحابة مقدمٌ على غيره، فإنَّ منصبه العالي يمنعه أيضاً من الكذب، ولهذا كان عليٌ يُحلِّف الرواة إلا الصدِّيق، والتدليس سبب المرجوحية، وصاحب الاسمين مرجوح، ورواية المعروف النسب مقدمٌ على مجهوله، ومن ليس في رجاله من تلتبس أسماؤهم بأسماء الضعفاء مقدمٌ على من في خبره ذلك إذا كان يصعب التمييز.

الخامس: تعدد زمن الرواية.

فمن روى في زمن الصبى والبلوغ مقدمٌ على من لم يروِ إلا في زمن البلوغ، وكذا من تحمَّل في الزمنين وروى في أحدهما راجحٌ على من تحمَّل وروى في واحد، ومتى احتمل في شخصٍ هذان الوجهان كان أولى ممن لا يحتمل فيه ذلك[1].

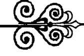
السادس: كيفية الرواية.

فما اتفق على كونه مرفوعاً أولى، وما كان منسوباً إلى الرسول ﷺ قولاً أولى مما يُفعل بحضرته ولم يُنكر، ومن ذَكَرَ سبب نزول الحكم مقدمٌ على من لم يذكره، فإنَّه يدل على زيادة اهتمامه بمعرفة ذلك الحكم.

قلت: وهذا إذا لم يكن لفظ الخبرين عاماً، فإن كان فمن لم يذكر السبب

---

(١) انظر: الإحكام (٢٤٢/٤)، نهاية الوصول (٣٦٧٧/٨)، نهاية السول (ص٣٧٩)، الإبهاج (٢١٨/٣)، التمهيد (٢٠٢/٣)، شرح مختصر الروضة (٦٩٠/٣).

أولى، فإنَّ من الناس من قصره على سببه، ونحن وإن لم نعتقده فهو سبب ترجيح، وقد ذكره الشيخ فيما بعد فذكرته أنا ها هنا ليُعلم فاعرفه.

ومن يروي الخبر بلفظه مقدمٌ على من يرويه بمعناه، وعلى من يتطرق إليه احتمال ذلك، ومن يروي حديثاً يعضده حديثٌ آخر أولى مما لم يكن كذلك، ولا شك أنّا وإن قبلنا المرسل والذي أنكره راوي الأصل فغيره مقدمٌ عليه.

وقال عيسى بن أبان: المرسل مقدمٌ، وعند القاضي عبد الجبار هما سواء[١].

لنا: عدالة الأصل في غير المرسل معلومةٌ للراوي والسامع، ويتمكن كل أحدٍ من البحث عن الأصل، ولا شك أن خفاء العدالة على الجمع أقل بخلاف المرسل.

واحتجوا:

بأن المسند لم يجزم بأنَّ الرسول قال، بل حكى عن غيره، والمرسِل جازمٌ بذلك حاكمٌ بالتحليل والتحريم، والثقة لا يستجيز ذلك إلا إذا كان قاطعاً أو كالقاطع.

الثاني: قول الحسن: (إذا حدثني أربعة من الصحابة تركتهم وقلت: قال رسول الله)[٢] فأخبر أنَّه إنما يستجيز ذلك عند فرط الوثوق بالخبر.

والجواب عنهما: أنَّ الجزم بأنَّ الرسول قال في خبر الآحاد جهلٌ، فإنَّه يقتضي الجزم بصحته فكأنَّ المراد ظن أنَّه ﷺ قال، فيكون المسند أولى لما ذكرنا.

(١) ونقل عن عيسى بن أبان أنه يقول: (المرسل أقوى عندي من المسند). انظر: الفصول (١٤٦/٣)، المعتمد (١٨٠/٢).

(٢) انظر: جامع التحصيل في أحكام المراسيل للعلائي (ص٧٨).




واعلم أنَّ ترجيحه إن صحَّ فإنما يكون في لفظ (قال) أما في لفظ (عن) فلا فإنَّه قد يُطلقُ بإزاء (روىٰ)[1].

فرع:

قد رجَّح قومٌ بالحرية والذكورة كالشهادة، وفيه احتمال[2].

*** الطرف الثاني: فيما يرجع إلىٰ وقت ورود الخبر:**

فمتىٰ كان أحد الآيتين أو الخبرين مدني والآخر مكي فالمدني مقدمٌ، وإن احتُمِلَ ورود المكي بعد الفتح؛ لأن غالب الآيات قبل الهجرة والنادر ملحقٌ بالغالب، وبهذا يُفهمُ مراد الشيخ فإنَّ عبارته عقدةٌ لا تُفهم إلا بعد الفِكر الطويل والهداية من الله.

وكذا الخبر الوارد بعد قوة الرسول وعلوِّ شأنه مقدمٌ علىٰ ما ليس كذلك، فإنَّ علو شأنه إنما كان في آخر أمره ﷺ.

قال الشيخ: هذا إذا دلَّ الآخر علىٰ ضعف الرسول، وإلا كيف يجب التقديم.

قلت: بل يقدَّم مطلقاً، فإنَّه لا يتطرق إليه احتمال وروده متقدماً بخلاف الآخر، ومتىٰ كان أحدهما متأخر الإسلام وعلم أنَّ سماعه بعد إسلامه فهو أظهر تأخراً، فيُقدَّمُ علىٰ من عُلِمَ تقدم إسلامه.

قال الشيخ: وإنما نحكم بالرجحان إذا علمنا موت المتقدم قبل إسلام

---

(١) انظر: الإحكام (٤/٢٤٢)، نهاية الوصول (٨/٣٦٧٧)، الإبهاج (٣/٢١٨)، شرح مختصر الروضة (٣/٦٩٠).

(٢) انظر: كشف الأسرار (٣/١٠٣)، قواطع الأدلة (١/٤٠٩)، الفائق (٢/٣٥٤).

المتأخر، أو كان أكثر ما رواه المتقدم متقدمٌ على ما رواه المتأخر، فإنَّ النادر يلحق بالغالب.

قلت: هذا هو الظاهر ويحتمل أن يُقدَّم مطلقاً فإنَّ تأخر إسلامه يدل أنَّه إنما روى بعد الإسلام فيكون زمن روايته محصوراً ورواية المتقدم إسلامه يحتمل أنَّه رواه قبل إسلام المتأخر وإليه ميل الشافعي، فإنَّه قدم خبر أبي هريرة في السجدات؛ لكونه أسلم بعد الهجرة فيما حكاه الغزالي في الوسيط(١).

أما إن عُلِمَ إسلامهما معاً وعلم أنَّ سماع أحدهما بعد إسلامه، فيقدم على من يحتمل الأمرين.

قلت: وهذا يؤكد ما قلته وما ذهب إليه الشافعي، ومتى كان أحدهما مؤرخاً بتاريخ مضيَّق فيقدَّم على المطلق كصلاته ـ عليه السلام ـ في مرضه الذي مات فيه ـ قاعداً والناس قيام فإنَّه راجح على ما روي عنه ﷺ «إذا صلى الإمام قاعداً فصلوا قعوداً أجمعين»(٢)؛ لاحتمال أنَّه قاله قبل مرضه، فإن كان أحدهما مؤقتاً بوقتٍ متقدمٍ والآخر مطلق فالمطلق أولى؛ لأنه يحتمل التأخر فهو أقرب إليه، بأن كان أحد الخبرين في حادثةٍ كان ﷺ يغلظ فيها زجراً عن عادتهم القديمة ثم روي أنَّه خفف فيها فهذا مقدمٌ؛ لأنه أظهرُ تأخراً، وهذا ضعيف؛ لأنه إنما كان يُغلِظ عند علوِّ شأنه وهو متأخر.

قال الشيخ: وهذه الوجوه من الترجيح ضعيفةٌ، وهو كما قال ولكنَّ بعضها أضعف.

---

(١) انظر: الوسيط (٢٠٣/٢).

(٢) أخرجه مسلم (٣٠٨/١)، برقم: ٤١١.

*** الطرف الثالث: فيما يرجع إلىٰ اللفظ:**

ومتىٰ كان أحدهما: فصيحٌ والآخر ركيكٌ أو بعيدٌ عن الاستعمال، فلا خلاف أنَّ الفصيح مقدمٌ، ومنهم من ردَّ الآخر بالكلية، ومنهم من قدَّم الأفصح علىٰ الفصيح أيضاً، فإنَّه ﷺ كان أفصح العرب، وهو ضعيفٌ، فإنَّه لا يجب أن يكون في كل كلامه آتياً بالأفصح.

والخاص مقدم علىٰ العام كما مرَّ.

فإن كان أحدهما حقيقةً قالوا تُقدَّم فإنَّ دلالتها أظهر، وهو ضعيفٌ، فإنَّ المجاز المستعار كقولك (فلان بحرٌ) أقوىٰ في الدلالة علىٰ السخاء من قولك سخي.

قلت: لا أسلم فإنَّه قد يقال ذلك للعالم المتبحر ثَمَّ، [فإن][1] أراد بالقوة دلالته علىٰ المبالغة فمسلم، ولكن كون الشيء موضوعاً للمبالغة وغيره لا للمبالغة لا يدل علىٰ أنَّ دلالة الأول علىٰ مسماه أظهر، وهذا غيراً لا يُعقل.

وإن كانا حقيقتين وَوَضْعُ أحدهما لمسماه متفقٌ عليه فهو مقدمٌ علىٰ ما اختلف فيه.

وما احتاج إلىٰ الإضمار مرجوحٌ بالنسبة إلىٰ ما لا يحتاج.

وما يدل علىٰ المقصود بالوضع الشرعي أو العرفي أولىٰ، وهذا صحيح في اللفظ إذا تصرف فيه الشرع.

أما اللفظين إذا تصرف في أحدهما فلا، فإنَّ اللغوي إذا لم ينقله الشرع فهو لغوي عرفي شرعي والآخر شرعي فقط، والنقل خلاف الأصل فكان اللغوي أولىٰ.

---

(١) ما بين المعقوفتين غير موجود في الأصل أثبته لأن السياق يقتضيه.




ومتىٰ تعارض المجاز فالأشبه بالحقيقة أولىٰ، قلت: وهذا يؤكد أنَّ الحقيقة أولىٰ، ولعله تفريعاً[1] وإلا فلا يترجح.

وإذا تعارض خبران ولا يمكن العمل بأحدهما إلا بمجازين والآخر بمجازٍ واحدٍ فهذا أولىٰ.

وما دخله التخصيص من الخبرين مرجوح فإنَّه قد أزيل عن تمام مسماه فبقي مجاز.

والحقيقة مقدمةٌ علىٰ المجاز كما مرَّ، ومتىٰ دلَّ أحد الخبرين علىٰ المراد من وجهين، أو كانت العلة فيه مذكورة مع الحكم، فهو مقدمٌ علىٰ ما ليس كذلك، فإنَّ حصول الظن منه أقوىٰ، وكذا إذا كان الحكم في أحدهما مقروناً بمعنىٰ مناسب والآخر بمجرد الاسم فالأول أولىٰ.

وكذا لو كان نصاً علىٰ الحكم مع اعتبار محل بمحل آخر فهو مقدمٌ في المشبه والمشبه به جميعاً علىٰ ما ليس كذلك؛ لأن هذا إشارة إلىٰ وجود علةٍ جامعةٍ كترجيح قوله ﷺ: «أيما إهابٍ دبغ فقد طهر»[2] كالخمر إذا تخلل فيحل فإنَّه مقدمٌ في المشبه علىٰ قوله: «لا تنتفعوا من الميتة بإهاب»[3]، وفي المشبه به علىٰ قوله: «أرِقْها».

وكذا إذا كانت دلالة أحدهما مؤكدة فهي راجحة كقوله ﷺ: «فنكاحها

---

(١) أي: قال ذلك تفريعاً علىٰ الحقيقة الشرعية.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه أبو داوود (٤/٦٧)، برقم: ٤١٢٧، والترمذي (٤/٢٢٢)، برقم: ١٧٢٩، والنسائي (٧/١٧٥)، برقم: ٤٢٤٩، وابن ماجه (٣/١١٩٤)، برقم: ٣٦١٣. حسنه الترمذي وضعفه بعض المحدثين وأعلوه بالاضطراب. انظر التلخيص الحبير (١/٢٠٠).

باطلٌ باطلٌ»[١].

ومتىٰ كان أحدهما نصاً علىٰ الحكم مع ذكر ضده والآخر فيه ذكر الضد فقط فالأول مقدمٌ؛ لأن ذكره معه يدل علىٰ ترجيحه عليه كقوله ﷺ: «كنت نهيتكم عن الزيارة ألا فزوروا»[٢].

ولأن تقديمه يقتضي النسخ مرةً وتقديم ضده يقتضي النسخ مرتين.

وكذا لو كان أحدهما مقروناً بتهديدٍ أو بزيادة تهديد، فإنَّه مقدمٌ علىٰ ما ليس كذلك.

وما يدل علىٰ الحكم بنفسه أولىٰ مما يدل بواسطة.

وكذا ما كان أقل وسائط، فإنَّ كثرة الوسائط الظنية تطرق الاحتمالات، وإذا جعلنا المفهوم حجة فالمنطوق أولىٰ وقد مرَّ فاعرفه[٣].

* **الطرف الرابع: فيما يرجع إلىٰ الحكم:**

وهي خمسة:

ـ **الأول**: الخبر المقرر لحكم الأصل مقدم علىٰ الناقل[٤]، خلافاً لجمهور الأصوليين[٥].

---

(١) أخرجه أبو داوود (٢/٢٢٩)، برقم: ٢٠٨٣، والترمذي (٣/٣٩٩)، برقم: ١١٠٢، وابن ماجه (١/٦٠٥)، برقم: ١٨٧٩، والحاكم في المستدرك (٢/١٨٢)، برقم: ٢٧٠٦، وقال: (هذا حديث صحيح علىٰ شرط الشيخين ولم يخرجاه).

(٢) أخرجه مسلم (٢/٦٧٢)، برقم: ٩٧٧.

(٣) انظر: نفائس الأصول (٨/٣٧١٥)، الإبهاج (٣/٢٣٠)، تشنيف المسامع (٣/٥١٥).

(٤) وهو اختيار الرازي والبيضاوي. انظر: المحصول (٥/٤٣٣)، منهاج الوصول (ص٢٤٥).

(٥) انظر: الفصول (٣/١٦٩)، التبصرة (ص٤٨٣)، قواطع الأدلة (١/٤٠٧)، تشنيف المسامع=

لنا: اعتقاد تأخر المقرر أولىٰ؛ لأنه حينئذٍ يكون مبيناً لحكمٍ لا يُعلمُ بغير الشرع بخلاف التقدم فإنه يكون وارداً حيث لا حاجة إليه، فإنَّ الحكم إذ ذاك يكون معلوماً بالعقل، قلت: وهذه الحجة منقوضةٌ بالقياس الناقل كما سيأتي.

واحتجوا علىٰ قولهم: بأنَّ الناقل يفيد حكماً لا يُعلم من غيره بخلاف المقرر فكانت المحافظة عليه أولىٰ.

ولأن بتقدير تقديم المقرر لا يلزم النسخ إلا مرة واحدة، وبتقدير تأخره يكون ناسخاً لحكم الناقل والناقلُ ناسخاً لحكم الأصل، فيلزم النسخ مرتين فكان الأول أولىٰ.

والجواب عن الأول: ما ذكرناه في الدليل.

قلت: ما ذُكِرَ في الدليل لا يصلح أن يكون جواباً، وإلا كان ما ذكروه في دليلهم جواباً عن هذا الجواب، بل المستدل يجب عليه أن يُجيب بغير ما ذكره حتىٰ يسلم دليله عن المعارض، نعم هذا يصح أنْ لو ابتدأ الخصم بذكر حجته، فحينئذٍ يكون هذا مبطلاً لها وجواباً عنها، فحصل من هذا أنَّه لم تُرَ إلا حجته وحجة الخصم فحسب، فلا بد من مرجح أو يتساقطا.

قال الشيخ: والجواب عن الثاني: أنَّا لا نسلم حصول النسخ مرتين، فإنَّ دلالة العقل مقيدةٌ بشرط عدم دليل السمع، فعند وجوده لا يكون مزيلاً لحكم العقل بل مبيناً نهايته، فلا يكون هذا خلاف الأصل.

قلت: وهذا الجواب وارد علىٰ كل نسخ، فوجب أن لا يكون نسخٌ ما خلاف

= (٥٢٥/٣)، شرح مختصر الروضة (٧١٧/٣).

الأصل، فإنَّ كل دليل دلالته مقيدة بعدم وجود ما يعارضه لا سيما عنده، فإنَّه لا يجعل النسخ رفعاً بل بياناً لانتهاء مدة الحكم كما مرَّ.

الثاني: أنَّه يلزم مما ذكرتم أن يكون المنسوخ ثابتاً بدليلين، فيلزم نسخ الأقوى بالأضعف، وهو غير جائز بخلاف ما لو اعتقدنا تقدم الناقل.

تنبيه:

قال القاضي عبد الجبار: تقديمنا للناقل ليس من باب الترجيح؛ لأنَّا إنما نعمل به لكونه ناسخاً، ولأنه لو كان ترجيحاً لوجب العمل بالمقرر لولاه، وليس كذلك فإنَّا إنَّما نحكم بموجب المقرر لدلالة العقل لا للخبر[1].

ويمكن الجواب عن الأول: بأنَّا نحن لا نقطع على الناقل بكونه متأخراً ناسخاً بل نقول هو الظاهر وهذا عين الترجيح.

وعن الثاني: لا نسلم، بل لولا الناقل لعملنا بموجب الخبر وهذا يجعله حكماً شرعياً حتى لا يجوز نسخه إلا بما يصح به نسخ الخبر.

ـ **الثاني**: قال القاضي عبد الجبار: (إذا كان مقتضى أحد الخبرين نفياً والآخر إثباتاً وكانا شرعيين فهما سواء)[2].

وهذا صحيح على قولنا أنَّ العقل غير مستقلٍ بشيء من الأحكام، أما على قول المعتزلة فلا يصح، فإنَّه لا بد في كل نفيٍ وإثباتٍ متواردين على حكمٍ واحدٍ أن يكون أحدهما عقلياً، فيتعدى النظر إلى أنَّ المقرر لحكم العقل أولى أم الناقل؟.

(١) انظر: المعتمد (٢/١٨٤).

(٢) انظر: المعتمد (٢/١٨٤).

لأن مقتضى العقل إن كان حظراً فإذا ورد الخبران بالإباحة والوجوب فالإباحة تشارك الحظر من وجه وهو جواز الترك وتخالفه من وجه آخر، فخبر الإباحة يقتضي بقاء حكم العقل من وجه والنقل من وجه.

وأما الوجوب فإنَّه يخالف الحظر في القيدين معاً، ويقتضي النقل من وجهين فمن رجح الناقل رجح الوجوب، ومن رجح المبقي رجح الحظر، وكذلك إذا كان مقتضى العقل الوجوب فجاء خبران بالإباحة والحظر.

أما إن كان مقتضاه الإباحة فجاء خبران بالوجوب والحظر، فكل واحدٍ منهما موافق مقتضى لحكم العقل من وجه وهو جواز الترك أو الفعل، ولكنهما يخالفان من وجه آخر فها هنا يستويان؛ لأن كل واحدٍ منهما ناقلٌ من وجه مقررٌ من وجه، فلم يخرجا عن كون أحد الوجهين عقلي، فثبت أنه لا يستقيم على أصله.

ـ **الثالث**: إذا تعارض خبران في الحظر والإباحة وكانا شرعيين، فعند أبي هاشم وابن أبان أنَّهما سواء، وعند الكرخي وطائفة من الفقهاء الحظر راجح[١].

قلت: وهذا هو الذي قطع به في تعارض القياسين ولم يحكِ هذا الخلاف.

وحجة التقديم: قوله ﷺ: «ما اجتمع الحلال والحرام إلا وغلب الحرام»[٢]، قلت: وتقرير هذا أنَّه ليس المراد اجتماع الشيء الحلال مع الشيء الحرام، فإنَّا نعلم بالضرورة أنَّه لا يتغير حكمهما، فيجب أن يكون المراد الحل والحرمة أو المحلل والمحرم.

---

(١) انظر: الفصول (٢/٢٩٦)، قواطع الأدلة (١/٤٠٨)، المعتمد (٢/١٨٦).

(٢) أخرجه عبدالرزاق موقوفاً على ابن مسعود ﷺ (٧/١٩٩)، برقم: ١٢٧٧٢، وإسناده ضعيف. انظر نصب الراية (٤/٣١٤).

وقال ﷺ: «دع ما يريبك إلىٰ ما لا يريبك»[1] ولا يريبه ترك جواز هذا الفعل فيجب الترك.

وقال عمر في قصة الجمع بين الأختين المملوكتين: (والتحريم أولىٰ)، ولأن من طلَّق أحد زوجاته أو أعتق أحد إمائه ونسي حَرُمَ الجميع، ولأن ترك المباح أهون من ارتكاب المحرم، فإن قلت: فيكون اعتقاد حظره خطأً لو كان الواقع الإباحة، قلت: هذا مشترك ويمتاز ذاك بالإقدام علىٰ فعل المحظور.

ـ **الرابع**: المثبت للطلاق والعتاق موافقٌ للأصل، فهو راجحٌ علىٰ النافي له عند الكرخي، وهما سواء عند قوم[2].

قلت: وسيأتي في الأقيسة ويقطع برجحان القياس المقتضي للطلاق والعتاق وسقوط الحد بلا خلاف.

ـ **الخامس**: الحد ضرر فتكون شرعيته علىٰ خلاف الأصل، فالنافي له مقدمٌ عند بعض الفقهاء خلافاً للمتكلمين، ولأن الخبر في نفي الحد إن لم يوجب الجزم بذلك فلا أقل من أن يورث شبهة والحد يسقط بها، ولأنه يسقط عند تعارض الشيئين مع ثبوته في أصل الشرع فلأن يسقط عند تعارض الخبرين ولم يسبق ثبوته أولىٰ[3].

---

(١) أخرجه الترمذي (٤/٦٦٨) برقم: ٢٥١٨، والنسائي (٨/٣٢٧)، برقم: ٥٧١١، والحاكم في المستدرك (٢/١٥) برقم ٢١٦٩، وقال: (هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه).

(٢) انظر: تقويم الأدلة (ص٢١٨)، نفائس الأصول (٨/٣٧٢٧)، نهاية الوصول (٨/٣٧٣٣).

(٣) انظر: نفائس الأصول (٨/٣٧٢٨)، المستصفىٰ (ص٣٧٨)، نهاية الوصول (٨/٣٧٣٥)، تشنيف المسامع (٣/٥٣٠).

* الطرف الخامس: في الترجيح بالأمور الخارجة:

منها كثرة الرواة وقد ذُكِر ، فإن خالف بعضُ أئمةِ الصحابةِ الحديثَ قولاً أو فعلاً ومثله لا يجوز أن يخفىٰ عليه ، فما لا يكون كذلك أولىٰ عند الشافعي ، وبعضهم ردَّه بالكلية وقال: ذلك يدل علىٰ النسخ ، أو أنَّه لا أصل له[١].

قلت: وما ذكره الشافعي هو الصحيح ؛ لأنه ربما ظن أنَّه منسوخاً بما ليس بناسخٍ ، ولأنه لو قال الصحابي: (هذا الخبر منسوخ) لم يُقبل فكيف إذا لم يصرِّح.

ولو عمل بأحد الخبرين أكثر السلف ممن لا يجب تقليدهم ، فهو راجح عند عيسىٰ بن أبان[٢].

قلت: وهو قياس قول الشافعي في المرسل ، وعند آخرين لا يرجح وعلتهما ظاهرة ، وخبر الواحد فيما تعم به البلوىٰ مرجوح.

قلت: أما علته فظاهرة ، وأما تصويره ففيه عسر ، فإن كان معناه أنَّه مرجوحٌ بالنسبة إلىٰ خبر واحدٍ يعارضه في ذلك الحكم فهذا بحكم ؛ لأن كل واحدٍ منهما يكون وارداً فيما تعم به البلوىٰ ، وإن كان بالنسبة إلىٰ الخبر المتواتر ، فهذا لا يخفىٰ علىٰ أحدٍ وقد ذُكِرَ ، ثم لا يختص ذلك فيما تعم به البلوىٰ ، وإن كان لا تعارض فلا ترجيح ، وإن كان بالنسبة إلىٰ خبر واحد فيما لا تعم به البلوىٰ ، فهذا لا يُتصورُ فيه التعارض حتىٰ يُرجح.

دقيقة: اعلم أنَّ بعض المرجحات أقوىٰ من بعض ، فعند الاستواء في كمية

---

(١) انظر: الإحكام (٤/٢٦٤)، الإبهاج (٣/٢٣٧)، تشنيف المسامع (٣/٥٣٤).

(٢) انظر: المعتمد (٢/١٨٢).




المرجح يُنظر في الكيفية فإن كانت في أحدهما أقوىٰ وجب تقديمه، وأن ترجح واحد بقوة الكيفية والآخر بقوة الكمية وجب أن يقابل ما في أحدهما بما في الجانب الآخر، وتعتبر قوة الظن، ثم الكلام في قوة كثيرٍ من وجوه الترجيح طريقه الاجتهاد(١).

۞ القسم الرابع في تراجيح الأقيسة:

وهي أنواع:

❊ الأول: فيما يرجع إلىٰ ذات العلة:

وقد عرفت أقسامها في كتاب القياس، وقد اعتمد بعضهم في هذا النوع علىٰ أمرين:

أحدهما: ما كان أشبه بالعلل العقلية فهو راجح؛ لأن العقل هو الأصل، فما كان أشبه به فهو أقوىٰ.

ثانيها: ما كان متفقاً عليه أولىٰ، وكذا ما كان الخلاف فيه أقل، وهما ضعيفان جداً إلا ما كان متفقاً عليه؛ لأن المقدمة المجمع عليها يقينية فالقياس الذي بعض مقدماته يقيني أقوىٰ وتقريره ظاهر.

إذا عرفت هذا إجمالاً، فلنرجع إلىٰ التفصيل ونقول:

التعليل بالوصف الحقيقي أولىٰ من التعليل بسائر الأقسام؛ لأن التعليل به مجمع عليه بين القيَّاسين بخلاف ما عداه.

والعلة المفردة أولىٰ من المركبة؛ لزيادة تطرق الخلل إلىٰ المركب، قلت:

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٨/٣٧٣٢)، التحصيل (٢/٢٧٠)، نهاية الوصول (٨/٣٧٤٤).




ولأنه مخْتَلَفٌ فيه كما مرَّ.

والتعليل بالحكمة أولىٰ من التعليل بالعدم والحكم الشرعي والوصف التقديري؛ لأن الحكمة هي الأصل، فإنَّه تعليل بنفس المؤثر، وقضيته أنْ لا يجوز التعليل بغيرها، وإنما ترك العمل به في الوصف الحقيقي للإجماع.

ولأنه أشبه بالعلل العقلية فإنه أدخل في الضبط من العدم، فإنَّ العدم لا ينضبط إلا إذا أضيف، وهذه الأمور أعدام أو مشبهة بالعدم، والتعليل بالعدم أولىٰ من الوصف التقديري؛ لأن كل ما فيه موجودٌ في المقدر مع زيادة محذور، وهو إعطاؤه حكم الوجود، ويحتمل أن يكون أولىٰ أيضاً من الحكم الشرعي؛ لأن العدم أشبه بالأمور الحقيقية، ويحتمل أن يكون الحكم الشرعي أولىٰ منه؛ لأنه أشبه بالموجود.

والحكم الشرعي أولىٰ من الوصف المقدر لا محالة، فإنَّه علىٰ وِفقِ الأصل، وتعليل الحكم الوجودي بالعلة الوجودية أولىٰ مما إذا كان أحدها عدمياً أو كلاهما؛ لأنه لا يصح كون العلة والمعلول عدمي إلا إذا [قُدِّر](1) وجودهما؛ لأنهما وصفان ثبوتيان، فلا يمكن حملهما علىٰ العدم إلا إذا قُدِّر فيه الوجود.

قلت: يعني العلية والمعلولية وقد مضىٰ بحث في أن العلية ليس أمراً ثبوتياً، وذكرت تناقض اختياراته وهذا يؤكده.

وتعليله العدم بالعدم من العدم بالوجود وعكسه لأجل المشابهة، قلت: وهو مرجوح من جهة احتياج تقدير الوجود فيهما لكن لا يظهر لهذا زيادة محذور، أما أنَّ تعليل العدم بالوجود أولىٰ من العكس ففيه نظر(2).

---

(1) ما بين المعقوفتين غير موجود في الأصل أثبته بعد الرجوع إلىٰ المحصول حتىٰ يستقيم المعنىٰ.
(2) انظر: نفائس الأصول (٣٧٤٣/٩)، نهاية السول (ص٣٨٩)، البحر المحيط (٢٠٨/٨).




* **النوع الثاني: فيما يرجع إلىٰ دليل وجود العلة:**

وهو إما الضرورة أو النظر ظنياً كان أو قطعياً، فمتىٰ كان الطريق إلىٰ معرفة وجودها مفيداً لليقين فإنَّه لا يقبل الترجيح كما مرَّ، سواء كان ضرورياً أو نظرياً واليقيني مقدم علىٰ الظني قطعاً.

فإن قلت: الضروري لا يقبل التشكيك فيكون أولىٰ من النظري فإنَّه يقبله، قلت: بعد حصول جميع مقدمات كل واحدٍ منهما التي لا بد منها في الانتاج لا فرق، وكذا عند عدم شيء من تلك المقدمات؛ لأنهما إذ ذاك يصيران واجبي الوجود أو العدم نعم أحدهما يتوقف علىٰ مقدمات هي أكثر ولكن بعد تمام تلك المقدمات لا يتصور أن يقبل التفاوت ألبته، ومن كلامه أتىٰ ما يدل علىٰ أنَّه يقبله، فإن كان الطريق ظنياً فهذا يقبل الترجيح.

ومنه الإجماع المختلف فيه والمنقول بالآحاد، وكثرة الخلاف في أحدهما لا تؤثر كما مرَّ[1].

ثم قيل: ما كان مقدماته الموجبة للظن أقل فهو أقوىٰ؛ لأن احتمال الخطأ فيه أقل، وهذا ليس علىٰ إطلاقه، فإنَّ المقدمات القليلة قد تكون أفرادها أضعف من أفراد الكثيرة بل قد تكون واهية بالكلية وعند ذلك فيجب النظر إلىٰ قوة الكمية والكيفية كما مرَّ.

* **النوع الثالث: فيما يرجع إلىٰ الطرق الدالة علىٰ كونه علة:** ـ وقد مرَّ بيان الطرق ـ

أما النقلي منها فإن كان نصَّاً قاطعاً كالأمثلة الأربعة المذكورة ثَمَّ فهي مُقدَّمةٌ علىٰ جميع الطرق النقلية والعقلية.

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٩/٣٧٥٢)، المستصفىٰ (ص٣٧٩)، شرح الكوكب المنير (٤/٧١٧).




وإن كان نصَّاً ظاهراً جداً كالثلاثة التي بعد هذه الأربعة فـ(اللام) منها مُقدَّمةٌ ؛ لأنها أظهر في التعليل(١).

فإنَّ (إنَّ) قد تكون للتأكيد ، و(الباء) للإلصاق ، وقد تفيد كونه محكوماً به كقوله ﷺ: «أنا أقضي بالظاهر»(٢) ، أما حيث لا تكون لشيءٍ من ذلك فهي رديفة (اللام) ، فإنَّ قولك: (قتلته بجنايته) و(لجنايته) سِيَّان.

وأما (الباء) و(إنَّ) فإيُّهما أولىٰ؟ فيه احتمال ، قلت: وعلىٰ الجملة فما بعد تلك الأربعة إلا هذه الثلاثة.

وأما الإيماء فقد بيَّنَّا أنَّ دلالته علىٰ علية الوصف لا تتوقف عندنا علىٰ كونه مناسباً ولكنه مرجوح بالنسبة إلىٰ ما كان مناسباً قطعاً ، وكذا إيماء الدلالة القطعية راجح علىٰ إيماء الدلالة الظنية وعلته ظاهرة.

قلت: ولكن بشرط التعادل في الإيمائين وهذا لا بد منه ، فإن ثبتت علية الوصفين بإيماء خبر الواحد فوجوه الترجيح ما مرَّ في خبر الواحد ، وقد اتفق الجمهور علىٰ أنَّ ما ثبتت عليته بالإيماء راجحٌ علىٰ ما ثبتت عليته بالوجوه العقلية من المناسبة والدوران.

قال الشيخ: وفيه نظر فإنَّ الإيماء ليس فيه لفظٌ يدل علىٰ العلية ولم نجد ما يدل عليها إلا المناسبة والدوران(٣).

فإذن الإيماء لا يدل إلا بواسطة أحد هذه الأمور الثلاثة كما بينته في باب

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٩/٣٧٥٥)، الإبهاج (٣/٢٤١)، تشنيف المسامع (٣/٥٤٤).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) وثالثها السبر كما ورد في المحصول. انظر: المحصول (٥/٤٥٤).

الدوران، والفرع لا محالة أضعف من الأصل، فيكون كل واحد من هذه الثلاثة أقوىٰ من الإيماء، قلت: ولم يتعرَّض الشيخ لكون الإيماء يدل بواسطة المناسبة ولا غيرها ثَمَّ.

ثُم قوله ها هنا إلا بواسطة هذه الأمور الثلاثة، ولم يذكر سوىٰ اثنين فقط[1].

واعلم أنَّ الإيماءات الخمسة كل واحدٍ منها ينقسم أقساماً، واستيفاء القول فيها يستدعي المقابلة بين كل واحد منها مع باقيها، وبين كل واحد من أقسام تلك الأقسام مع جنسه وغير جنسه، فإنَّه قد يكون بعض أنواع الجنس الضعيف أقوىٰ من بعض أنواع القوي.

وأما العقلي من تلك الطرق فالمناسبة أولىٰ من الكل؛ لأنها علة لعلية العلة، وما سواها ليس كذلك.

أما الدوران فلأن تأثير الوصف في الحكم لم يكن لدورانه، فإنَّ العلية قد تنفك عن الدوران وهو ما إذا كانت أخص من المعلول، وينفك الدوران عن العلية كما ذكرناه ثَمَّ في الصور التي لا حصر لها، وقيل: الدوران أقوىٰ.

واحتج: بأن العلة المطردة المنعكسة أشبه بالعلل العقلية فكانت أقوىٰ، ولأنهم أجمعوا علىٰ صحتها، واختلفوا في المناسب الذي لا ينعكس.

وجواب الأول: قد بيَّنَّا أنَّ العكس غير واجب في العلل العقلية.

سلمناه لكن لا نسلم أنَّ الأشبه بالعقلي أقوىٰ.

---

(١) ذكرت أن ثالثها السبر كما ورد ذلك في المحصول، ولكن يظهر أن اللفظ سقط من نسخة الحموي حيث قال أن الشيخ لم يذكر سوىٰ اثنين والواقع أن الشيخ ذكر الثلاثة.




قلت: والشيخ قد اعتمد في كثير من مواضع الترجيح علىٰ أنَّ الأشبه بالعقلي أقوىٰ، فإن صحَّ هذا المنع بطل جميع ما ذكره أولاً.

وعن الثاني: أنَّ هذا يقتضي ترجيح المناسب الذي بهذه الصفة علىٰ الذي ليس كذلك، ولا نزاع أنَّا لا نقضي بترجيح الدوران المنفك عن المناسبة علىٰ المناسبة المنفكة عن الدوران.

وأما التأثير فلأن كون الشيء مؤثراً في شيء لا يوجب كونه مؤثراً فيما شاركه في جنسه.

وأما رجحان المناسبة علىٰ السبر، فلأن مقدماته إن كانت قطعية كان العمل به متعيناً وليس من باب الترجيح، وإن كانت ظنيةً فإن كان إيماءً فقد عرفت أنَّه مرجوحٌ بالنسبة إلىٰ المناسبة.

قلت: هذا علىٰ ما أبداه من الاحتمال ثَمَّ خلافاً للجمهور وهو اختيار بعض المتأخرين، وإن كانت طرقاً عقلية فإن كانت مناسبة فلا بد في إثبات مقدمات السبر بها من ثلاث مناسبات، فكانت المناسبة الواحدة أولىٰ، وإن كان السبر مظنوناً في بعض مقدماته عاد الكلام في تلك المقدمات، وأما أنَّها أقوىٰ من الشبه والطرد، فواضحٌ لا يحتاج إلىٰ دليل.

هذا كلام في ترجيح بعض هذه الطرق علىٰ بعض، أما ترجيح بعض أنواعها علىٰ بعض، ففيه مسائل:

❁ **المسألة الأولى: في ترجيح بعض المناسبات على بعض:**

أما فيما يرجع إلىٰ ماهيتها وتأثيرها فقد مرَّ القول فيه في باب تقسيم




المناسب في مواضعه، وزاد ها هنا أمراً يشمل الكل، وهو أنَّ ما كان مناسباً جلياً وهو الذي يلتفت الذهن إليه في أول سماع الحكم مقدمٌ على الخفي وهو ما ليس كذلك كقوله ﷺ: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»[١]، فإنَّ الذهن يلتفت عند سماع هذا الكلام إلى أنَّ الغضب إنما منع لكونه مانعاً من استيفاء الفكر[٢].

ثم قال الشيخ: والمناسب الضروري خمسة كما عرفت، فلا بد من بيان كيفية ترجيح بعض هذه الأقسام على بعض، ولم يبين.

قلت: ولا شك أنَّ حفظ النفوس مقدمٌ ولهذا تباح النواهي عند الإكراه بالقتل صيانةً للنفس، ثم حفظ الأنساب ولذلك ضيق الشرع في باب الوصول إلى الفروج ولم يُبِح الزنا لحاجة ضرورية لما فيه من الفساد العظيم بخلاف الخمر ومال الغير والردة، فإنَّ الفساد فيهما أقل ويقبل التدارك مع أنَّ المال والخمر يباحان عند الحاجة المرهقة.

ثم حفظ الدين فإنَّه الأصل، ولهذا يجب القتال حفظاً له، ولا يجب لأجل المال، ثم حفظ المال فإنَّه عديل الروح، وحفظ العقل في المرتبة الأخيرة؛ لأنه جناية على حق الله المحض، ولهذا كان حده أقل من سائر الحدود، هذا ما يظهر لي الآن ولا يبعُدُ أن يظهر غيره لغيري.

وأما فيما يرجع إلى الأمور الخارجة، فالمناسبة المتأيدة بما في الطرق أولى مما لم تكن كذلك، وحاصله ترجيح بكثرة الأدلة، وكذا المناسبة الخالية عن المعارض أولى وإن كانت لا تبطل به، والتي تناسب الحكم من وجهين راجحة على ما تناسبه من وجه واحد وعلته ظاهرة، وكلما كانت الوجوه أكثر كانت أرجح.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر: نفائس الأصول (٣٧٥٩/٩)، الحاصل (٩٩٤/٢)، نهاية الوصول (٣٧٦٥/٨).

❁ **المسألة الثانية:**

الدوران في صورةٍ واحدةٍ أقوىٰ من الدوران في صورتين فإنَّه لما لم يكن العصير حراماً عند عدم الشدة المطربة ثم حرُمَ عند وجودها ثم زالت الحرمة عند زوالها قطعياً بأنَّ سائر الصفات الثابتة في الأحوال الثلاث لا يصلح شيءٌ منها للعلية، وإلا لزم تخلف الحكم عنها فتكون العلة هي الشدة المطربة، وهذا لا يوجد في الدوران في صورتين(١).

❁ **المسألة الثالثة:**

اختلفوا أيهما أولىٰ المشابهة في الحكم أو الصفة؟

والأظهر أنَّ الأخير أولىٰ؛ لأنه أشبه بالعلل العقلية، قلت: ولك أن تمنع رجحان هذه الجهة كما منع هو فيما مرَّ(٢).

❁ **النوع الرابع: فيما يرجع إلىٰ دليل حكم الأصل:**

والكلام فيه كالكلام فيما يرجع إلىٰ دليل وجود العلة، فلا نطول بإعادته كما فعل الشيخ، وزاد ها هنا أمرين:

أحدهما: قالوا الثابت بالإجماع راجح علىٰ الثابت بالدلائل اللفظية؛ لأنها تقبل التأويل والتخصيص بخلاف الإجماع وهو مشكل؛ لأن الإجماع إنما ثبت بالدلائل اللفظية.

قلت: والإجماع لا بد فيه من لفظ، فلا جرم يجب تقديم الثابت بالنص

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٣٧٦١/٩)، الحاصل (٩٩٥/٢)، نهاية الوصول (٣٧٦٩/٨).
(٢) انظر: نفائس الأصول (٣٧٦١/٩)، نهاية الوصول (٣٧٧٠/٨).

على الإجماع الذي هو فرعه، وهو مفهوم كلام الشيخ وقد صرَّح به بعض المتأخرين(١)، وكلامه في الإجماع يدل على أنَّهما سواء.

والأقرب تقديم الثابت بالإجماع، فإنه مع مستنده أقوى من النص، وأيضاً فلو لم يكن ما أجمعوا عليه راجحاً على النص وإلا كانوا مجمعين على الخطأ، فيدل على أنَّه منسوخٌ أو مؤوَّل وإن لم يتعين وجه التأويل والنسخ(٢).

ثانيهما: من جوَّز إثبات حكم الأصل بالقياس اتفقوا على أنَّ ما ثبت حكم أصله بالنص راجح وعلته ظاهرة، ثم قال وإن ثبت حكم الأصل بخبر الواحد فالذي هو مدلول الحقيقة راجح على ما هو مدلول المجاز.

قلت: وهذا على ما نقله فيما مضى، ولكن زيَّفه واختار خلافه، وذكر ها هنا أنه يشترط التعادل في الإيمائين وقد ذُكِر.

*** النوع الخامس: فيما يرجع إلى كيفية الحكم:**

والقياس الذي يقتضي حكماً شرعياً راجحٌ على ما يقتضي حكماً عقلياً؛ لأنه علة شرعية، فيجب أن يكون حكمه شرعياً، ولأنَّا لو قدرنا تقدم العلة المثبتة للحكم الشرعي لزم النسخ مرتين(٣).

قلت: وقد مرَّ البحث في هذه العلة فالعلة الأولى هي المعتمد، فإن قلت:

---

(١) يريد به تاج الدين الأرموي؛ لأنه صرح بذلك في الحاصل حيث قال: (القياس الذي يثبت حكم أصله بالنص راجح على ما ثبت حكم أصله بالإجماع عندنا خلافاً للجمهور) وهو اختيار البيضاوي في المنهاج. الحاصل (٢/٩٩٦)، وانظر: منهاج الوصول (ص٢٤٧).

(٢) وهذا الذي اختاره الحموي هو قول جمهور الأصوليين. انظر: البرهان (٢/١٨٨)، الإحكام (٤/٢٧١)، الإبهاج (٣/٢٤٥)، البحر المحيط (٨/٢٢٠)، شرح مختصر الروضة (٣/٧١٣).

(٣) انظر: نفائس الأصول (٩/٣٧٧١)، نهاية الوصول (٨/٣٧٧٨)، تشنيف المسامع (٣/٥٤٠).

كيف يستخرج من أصل عقلي علة شرعية؟ قلت: يجوز إذا لم ينقلنا عنه الشرع فنستخرج ثم ينقلنا، وإن كان أحدهما نفياً والآخر إثباتاً وكانا شرعيين، فقيل: هما سواء وقد بيَّنَّا أنَّه لا بد أن يكون أحدهما عقلياً، وإن كان الحكم في أحد القياسين حظراً وهو شرعي، فهو راجح على الإباحة؛ لأنه شرعي ولأنه أحوط، وإن كان الحظر عقلياً صِير إلى الترجيح بغيره، والمقتضي لإسقاط الحد وإثبات الطلاق والعتاق راجح على ما يقابله ولم يحكِ الخلاف المذكور في ترجيح مثل هذين الخبرين.

فإن قلت: القياس الدارئ للحد يثبت حكماً عقلياً فكان المثبت أولى، قلت: إذا ورد الشرع به صار شرعياً، ولذلك لا يُنسخ إلا بما تُنسخ به الشرعيات، وإن كان حكم أحد القياسين أزيد ككونه ندباً والآخر إباحة فالأزيد أولى؛ لأنه يشتمل على الآخر.

قلت: وهذا لا يتم على قول من يقول أنَّ الندب لا يشتمل على الإباحة بل هما متباينين في الحقيقة، ثم وإن سُلِّم أنهما متداخلان لا يصح الترجيح أيضاً؛ لأنه إنما يكون عند التعارض ولا تعارض، إذ يكون على الإباحة دليلان والزيادة عليها دليلٌ واحد، فيكون معمول بكل واحد من الدليلين والترجيح يعمل بترك الآخر، والقياس على المتفق على تعليله أولى؛ لأن أحد مقدمات هذا القياس يقيني فكان أقوى، والقياس على الحكم الموافق لقياس الأصول راجح على ما يقابله؛ لأنه متفق عليه، ولأنه سالم عن المعارض، وكذا عند شهادة الأصول له بالاعتبار.

وقد يراد بالأصول الكتاب والسنة والإجماع، فإن كانت دلالتها صريحة على الحكم كان بإثباتها فلا ترجيح، وإن مسَّها احتمال شديد جاز الترجيح، ويقع

الترجيح بقول الصحابي أيضاً فإنه أَخْبَرُ بمقاصد الرسول، وكذا إذا اعتضد به علة أخرىٰ كما لو عضد أحد الخبرين خبر آخر، فإذا كان ثبوت الحكم في الفرع بحيث لا يلزم منه محذور كتخصيص عمومٍ، أو ترك ظاهر، أو ترجيح مجاز علىٰ حقيقة فهو راجح، وهذه القوة نشأت من عدم المعارض بخلاف القوة الحاصلة من شهادة الأصول، ومن هذا الباب لزوم الحكم للعلة في جميع صور وجودها، فإنَّ من يجوِّزُ تخصيص العلة يسلِّمُ أن المطردة أولىٰ لسلامتها عن المعارض.

❊ النوع السادس: فيما يرجع إلىٰ مكان العلة:

أما في الأصل فبأن تشهد لاعتبارها أصولٌ كثيرةٌ؛ لأن كل شهادةٍ دليلٌ علىٰ صحتها، وأما في الفرع فبأن تكون متعديةً فهي أولىٰ من القاصرة؛ لأنها أكثر فائدة، ولأن القاصرة مُختلفٌ فيها، خلافاً لبعض الشافعية.

واحتج: بأنَّ التعْدية فرع الصحة والفرع لا يقوي الأصل، قلنا: هذا صحيح ولكن يدل علىٰ قوته، وإن كان فروع أحدهما أكثر.

قال قومٌ: هي أولىٰ لكثرة فوائدها.

وقال آخرون: لو كان أعم العلتين أولىٰ لكان أعم الخطابين أولىٰ، ولأن التعدية فرع صحتها، ولأن كثرة الفروع ترجع إلىٰ كثرة ما خلق الله من ذلك النوع، وليس ذلك أمراً شرعياً حتىٰ يُرجح به فاعرفه.

والجواب عن الأول: إنما لم يقدم أعم الخطابين؛ لأنه يلزم منه تعطيل الأخص من كل وجه بخلاف العكس، وها هنا أيهما قُدِّم لزم تعطيل الآخر، فكان تعطيل ما تقِلُّ فائدته أولىٰ.




وعن الثاني: ما مرَّ.

وعن الثالث: لما كثرت الفروع كان جعله علةً أولىٰ تكثيراً للفوائد.

قال الشيخ: والعلة المثبتة للحكم في كل الفروع راجحة علىٰ ما تثبته في بعضها.

قلت: وهذا إن أراد به وجودها في كل الفروع، فهو إشارة إلىٰ أنَّ فروعها أكثر وقد ذكره، وإن أراد ترتب الحكم عليها فقد مرَّ في آخر النوع الخامس وهو أولىٰ ما حُمِلَ كلامه عليه ها هنا، وإن أراد دلالتها علىٰ الحكم فهذا لا يُتصور أن يحصل في بعض الصور دون بعض بعد أن ثبت كونها علة.

قال: وسبب الرجحان أنَّ الدال علىٰ الحكم في الكل يجري مجرىٰ الأدلة، وهذا إشارة إلىٰ الآخر، لكنه قال بعد ذلك: وأما العلة الحاصلة في صورة واحدة فهي دليلٌ واحدٌ، وهذا إشارة إلىٰ الأول.

قال: ولأن دلالته علىٰ الحكم في كل واحد تقتضي ثبوته في البواقي، فإنَّه لا قائل بالفرق، فكانت العلة العامة بمنزلة أدلة، وهذا كلامٌ عجيبٌ!.

وأما ما يرجع إلىٰ الأصل والفرع معاً، فهو أن تكون العلة مما يُردُّ بها الفرع إلىٰ جنسه لأجل الاتحاد.

قلت: ومعناه: إذا شبهنا به الأصل والفرع في الجنسية كان أقرب إلىٰ اتحاد الحكم، فكان أولىٰ مما إذا لم يتشابها، وكذا ما كان مردوداً بها الجنس القريب أولىٰ مما يرده إلىٰ البعيد، وهذا آخر الكلام في القياس.

الكلام في الاجتهاد

وهو في اللغة: عبارةٌ عن استفراغ الجهد في أي فعلٍ كان، وذلك يقال في حمل الثقيل دون النواة.

وفي عُرف الفقهاء: مخصوصٌ بالنظر فيما لا يلحقه فيه لومٌ بعد الاستفراغ، وهي مسائل الفروع دون الأصول، ولهذا تسمىٰ مسائل الاجتهاد.

والنظر بعد معرفة ماهيته في ثلاثة أركان:

❁ **الأول: في المجتهد**: قال الشافعي: ويجوز أن تكون في أحكام الرسول ﷺ ما صدر عن اجتهاد، وبه قال أبو يوسف[(١)].

وقال أبو علي وأبو هاشم: لم يكن متعبداً به[(٢)].

وقال غيرهم: كان له ذلك في الحروب فقط، وأكثر المحققين توقفوا.

وحجة المثبتين:

أنَّه ﷺ أعلىٰ الناس بصيرةً فوجب أن يكون مندرجاً تحت قوله: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾، ولم يكن تاركاً لما أُمِرَ به، وإلا قُدِحَ في عصمته.

ولأن عند حصول الظنون الثلاثة يحصل ظن حصول الحكم في الفرع،

---

(١) انظر: الفصول (٣/٢٣٩)، شرح تنقيح الفصول (ص٤٣٦)، المستصفىٰ (ص٣٤٦)، نهاية الوصول (٨/٣٧٩٠)، الإبهاج (٣/٢٤٦)، روضة الناظر (٢/٣٤١).

(٢) انظر: المعتمد (٢/٢٤٠).

والعمل بالراجح مقررٌ في بدائه العقول، وهذا يقتضي وجوب العمل بالقياس.

ولأن العمل بالاجتهاد أكثر ثواباً لكونه أشق كما قال ﷺ: «أفضل الأعمال أحمزها»[1]، فلا يجوز خلوه عن هذه الفضيلة، وإلا كانت أمته أفضل منه من هذا الوجه.

فإن قلت: إنما يجب اتصافه بذلك أن لو لم يجد منصب الوحي الذي هو أعلىٰ منه، ثم هذا يقتضي أن لا يعمل إلا به.

قلت: الأخير غير ممكن فإنه لا بد من نص يدل علىٰ أحكام الأصول، وأما الوحي وإن كان أعلىٰ ولكنَّ الاجتهاد فضيلةٌ أخرىٰ يظهر فيها أثر دقة النظر وجودة القريحة.

الرابع: لو لم يثبت له ذلك لما كان العلماء وارثينه عنه، وقد قال إنَّهم ورثته، ولا يجوز التقييد بأركان الشرع، فإنه لا دليل علىٰ التقييد.

الخامس: إنما يضاف الحكم إلىٰ شخص إذا كان قائلاً به عن اجتهاد، فلا يقال مذهب الشافعي وجوب الصلوات الخمس، وقد أُضيف إلىٰ الرسول ﷺ بعض السنن، فلو كانت بالوحي [لم يبق][2] في هذه الإضافة فائدة.

السادس: أنَّه ﷺ أخذ الفداء عن أسارىٰ بدر بعد مراجعتهم في تلك الحالة، وذلك لا يمكن إلا مع الاجتهاد، فدلَّ علىٰ وقوعه في الحروب.

---

(١) هذا الحديث لا أصل له. انظر المقاصد الحسنة للسخاوي (ص١٣٠)، كشف الخفاء للعجلوني (ص١٥٥).

(٢) ما بين المعقوفتين غير موجود بالأصل أثبته لأن السياق يقتضيه.

واحتج المخالف:

بقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ﴾ [النجم: ٣] .. الآية.

ولأنه كان قادراً علىٰ تحصيل العلم بالوحي، فلا يجوز بالظن.

الثالث: لو كان منها شيء بالاجتهاد لما كان مخالفه فيها كافراً؛ لأن من اجتهد وأخطأ فله أجر، ومستحق الأجر لا يجوز تكفيره لكنه كافر بقوله تعالىٰ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ﴾ [النساء: ٦٥] .. الآية.

الرابع: أنَّ بعض الصحابة قال في منزلٍ تركه ﷺ (إن كان هذا بوحي فالسمع والطاعة وإلا فليس هو بمنزل مكيدة)[١]، وليس لهم مراجعته في شيءٍ من أحكام الشرع، فدلَّ أنَّ ما كان باجتهاده ليس من الشرع.

الخامس: لو كان مأموراً بالاجتهاد لما جاز له التوقف في الوقائع التي لم ينزل بها وحي بعد، إذ شرائط الاجتهاد كانت [معلومة][٢] له، لكنه توقف في مسألة الظهار واللعان وغيرها.

السادس: لو جاز له لجاز لجبريل، وحينئذٍ تزول الثقة بأنَّ هذا الشرع من عند الله.

والجواب عن الأول: متىٰ حصل الأمر بالعمل بالظن كان العمل به عمل بالوحي.

وأما الثاني: إنما يجوز الاجتهاد فيما لم يكن فيه نص، أو لم يتمكن من

(١) انظر السيرة النبوية لابن هشام (٢/٦٢٠)، دلائل النبوة للبيهقي (٣/٣١).
(٢) ما بين المعقوفتين أفدته من المحصول لأن ما كُتِبَ في الأصل تصعب قراءته. انظر: المحصول (٦/١١).




معرفته بالنص.

وعن الثالث: يجوز أن يكون مُجتهداً فيه ثم يصير مقطوعاً به عند فتياه ﷺ كالإجماع الصادر عن الاجتهاد.

قلت: وهذا الجواب لا يصح منه فإن عنده مخالف الحكم المجمع عليه غير كافرٍ ولا فاسق كما مرَّ، والاعتذار عنه أنَّه إنما يكفر لاندراجه تحت الآية، وإنما ذكر المثال بياناً عند من يقول به، ثم يجوز أن يكون هذا الجواب لغيره، فلا يجب أن يكون موافقاً لاجتهاده، وأيضاً فيجوز أن يكون عند فتياه عن اجتهاده وتقرير الله عليه بعدم إنزال وحي بخلافه يصير مقطوعاً به بخلاف الحكم المجمع عليه، وهذا أسد الوجوه فاعرفه.

وعن الرابع: أنَّ هذا يقتضي جواز مراجعته في الآراء والحروب.

وعن الخامس: أنَّ الاجتهاد مشروطٌ بالعجز عن النص، فلعله كان يتوقف بقدر ما يحصل له اليأس من الوحي.

وعن السادس: هذا الاحتمال مدفوعٌ بالإجماع.

قلت: وهذ غير سديد فإنَّ كل تلازمٍ لا بد أن يكون لازمه منتفٍ إذا كان المقصود إثبات نقيض الملزوم، فإن صحَّ هذا الجواب فلا يصح تلازم ما على هذا الوجه، وكان جوابه أن اللازم منتفٍ أو مدفوع بالإجماع.

فرع:

إذا جوَّزنا ذلك فالحق أنَّه لا يجوز أن يخطئ؛ لأنَّا مأمورون باتباعه وذلك




ينافي كونه خطأً، وقيل: يجوز بشرط أن لا يُقرَّ عليه[(١)].

قلت: وهذا هو الموافق لما اختاره في عصمة الأنبياء، فاختياره هاهنا فيه مباينة لاختياره ثَمَّ.

واحتج المخالف:

ـ بقوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ﴾ [التوبة: ٤٣]، فدلَّ أنَّه أخطأ.

ـ وكذا قوله تعالى في أسارى بدر ﴿لَّوۡلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ﴾ [الأنفال: ٦٨].. الآية.

ـ وكذا قوله ﷺ: «لو نزل من الله عذاب لما نجى إلا ابن الخطاب»[(٢)] يدل أنَّه أخطأ في أخذ الفداء.

ـ ولأنه بشر مثلنا بنص الكتاب.

ـ ولأنه قال: «فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه إنما أقتطع له قطعةً من النار»[(٣)].

ـ ولأنه يجوز أن يغلط في أفعاله، فكذا في أقواله.

قال الشيخ: والجواب عن هذه الوجوه مذكور في الكتاب الذي صنفناه في عصمة الأنبياء، قلت: فدلَّ على أنَّ الكلام في المسألة عين الكلام ثَمَّ، فوجب أن لا يفترق اختياره ها هنا ولا ثَمَّ، لكنَّا بيَّنَّا مخالفته له كما نبهنا عليه فاعرفه.

---

(١) انظر: التبصرة (ص٥٢٤)، الإحكام (٢١٦/٤)، نهاية الوصول (٣٨١١/٨).

(٢) أورده الطبري في تفسيره جامع البيان في تأويل القرآن (٧١/١٤).

(٣) أخرجه الترمذي (٦١٦/٣) برقم: ١٣٣٩، وقال: (حديث حسن صحيح)، والنسائي في السنن الكبرى (٤٠٦/٥)، برقم: ٥٩١٠.




❁ **المسألة الثانية:**

اتفقوا على جواز الاجتهاد بعد الرسول ﷺ أما في زمنه فالخوض فيه لا ثمرة له في الفقه، لكننا نقول: إن لم يكن بحضرته ﷺ، فلا شك في جواز التعبد به لا سيما عند تعذر الرجوع إليه ﷺ وضيق الوقت[(١)].

وأما وقوعه فقال به الأكثرون لخبر معاذ، وهذا لم يذكره الشيخ ها هنا مع تقسيمه أنَّه إما أن يكون بحضرته أو لا، بل قال: فإن كان بحضرته جاز التعبد به عقلاً، وترك الكلام في القسم الآخر.

ومنهم من أحاله عقلاً؛ لأن الخطأ فيه ممكن فلا يجوز مع الطريق الآمن وهو النص فإنه قبيح عقلاً[(٢)].

وجوابه: أنَّه إذا قيل له أنت مأمور أن تعمل بموجب ظنك كان بعد الاجتهاد آتياً بما أُمِرَ به آمناً من الخطأ.

أما وقوع التعبد به فأجازه قومٌ بشرط الإذن، ومنعه أبو علي وأبو هاشم، وتوقف الأكثرون.

وحجة المانعين: لو وقع في زمنه لنُقِلَ كما بعد وفاته، ولأنه لو كان جائزاً لفزعوا إليه عند نزول الحوادث.

وحجة مخالفيهم: تحكيمه ﷺ لسعد في بني النضير[(٣)]، فلما حكم بقتل

---

(١) انظر: الفصول (٢٨٩/٤)، شرح اللمع (١٠٨٩/٢)، البحر المحيط (٢٥٥/٨)، شرح مختصر الروضة (٥٨٩/٣).

(٢) انظر: المعتمد (٢١٣/٢).

(٣) الصواب أنه حكم في بني قريظة لا بني النضير، كما ورد ذلك في الصحيحين.




مقاتلتهم وسبي ذراريهم قال ﷺ: «لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرقعة»(١).

وقال ﷺ لعمرو وعقبة لما حكَّمهما بين شخصين: «إن أصبتما فلكم عشر حسنات، وإن أخطأتما فلكم حسنة»(٢)، ولأنه تعالىٰ قال: ﴿وَشَاوِرْهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، ولا فائدة فيه إلا جواز الحكم علىٰ وفق اجتهادهم.

والجواب عن الأول: لعله لم يُنقل لقلَّته علىٰ أنَّه قد نُقل في القضيتين المذكورتين.

وعن الثاني: لعلهم فزعوا إليه فلم يظهر لهم وجه الصواب، أو تركوه لصعوبته وسهولة النص، وأما خبر سعد وعمرو فخبر واحد فلا يُتمسك به في مسألة علمية.

وعن الأخير: ذلك في الحروب ومصالح الدنيا.

❁ المسألة الثالثة: في شرائط المجتهد:

وهو أن يكون بحيث يمكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية علىٰ الأحكام(٣)، وشرط هذه المكنة أن يكون عارفاً بثمانية أشياء:

الكتاب والسنة: ولا يشترط معرفة الجميع بل ما يتعلق بالأحكام دون ما يتعلق بالمواعظ وأحكام الآخرة، وهي خمسمائة آية.

---

(١) أخرجه البخاري (٤/٦٧)، برقم: ٣٠٤٣، ومسلم (٣/١٣٠٩)، برقم ١٧٦٨.

(٢) حديث عقبة بن عامر أخرجه الطبراني في الأوسط (٨/٣٧)، برقم: ٧٨٨٨، والدارقطني (٥/٣٦٢)، برقم: ٤٤٥٩، وحديث عمرو بن العاص أخرجه الدارقطني (٥/٣٦١)، برقم: ٤٤٥٧.

(٣) انظر: نفائس الأصول (٩/٣٨٠٢)، قواطع الأدلة (٢/٣٠٣)، الإبهاج (٣/٢٥٤).

وأما الأحاديث فهي مع كثرتها مضبوطة في الكتب، ولا يشترط حفظها بل يكون عالماً بمواقع الآيات، ويكون عنده أصلٌ مصححٌ في الأحاديث يرجع إليه عند الحاجة.

الثالث: الإجماع: ويكفي أن يكون عالماً بمواقعه حتى لا يفتي بخلافه، وطريقه أن لا يفتي إلا بما يغلب على ظنه أنَّه لم يكن لأهل الإجماع فيه خوضٌ، فإن كان لهم فيه خوضٌ فإنه لا يفتي إلا بما يوافق قول واحدٍ منهم.

الرابع: دليل العقل: وهي البراءة الأصلية وأنَّا مكلفون بالعمل بها إلا أن يصرفنا عنها نصٌ أو إجماعٌ أو قياس.

قال الغزالي: فهذه الأربعة مدارك الأحكام[1]، ويتقدمها علمان:

أحدهما: معرفة النحو واللغة والتصريف بقدر ما يتمكن المجتهد به من معرفة الكتاب والسنة؛ لأن شرعنا عربي فلا بد من فهم كلام العرب.

ثانيهما: معرفة شرائط الحد والبرهان على الإطلاق.

ويتبعهما علمان: وهي معرفة الناسخ والمنسوخ، والجرح والتعديل وأحوال الرواة.

واعلم أنَّ معرفة أحوالهم مع طول المدة وكثرة الوسائط كالمتعذر، فالأولى الاكتفاء بتعديل الأئمة الذين اتفق الخلق على عدالتهم كالبخاري ومسلم وأمثالهما، ويجب أن يعلم أنه لا بد من معرفة حال المتكلم وأنه يعني بلفظه ظاهره إن تجرد عن القرينة، أو ما تقتضيه مع القرينة إن وجدت، وإلا جاز أن يكون عنى

---

(١) انظر: المستصفى (ص٣٤٢).




به غير ظاهره، ويجب أن يعرف أن اللفظ هل مجرد أو معه قرينة، فإنه إذا لم يعرف ذلك ربما يكون معه قرينة تصرفه عن ظاهره، ثم القرينة قد تكون عقلية وفائدتها التمييز بين ما يجوز أن يكون مراداً وما لا يجوز، وقد تكون سمعيةً فتقتضي تخصيص عموم أو رفع الحكم أو تعميم خاص وهو القياس.

قالت المعتزلة: والعلم بعدم قصد التلبيس يُعرف بحكمة المتكلم أو لعصمته، والحكم بحكمة الله تعالىٰ مبني علىٰ أنه عالم بقبح القبيح وعالم بغناه عنه[1].

قلت: وهذان العلمان عندهم يستلزمان أنه لا يُفعل التلبيس لقبحه عندهم عقلاً.

وقال أصحابنا: نحن وإن جوَّزنا من الله كل شيء لكنه تعالىٰ خلق فينا علماً بديهياً بأنه لا يعني بهذه الألفاظ إلا ظواهرها، فبهذا أمنَّا وقوع التلبيس، ولا بد أيضاً من معرفة شرائط صحة القياس، وشرائط نقل هذه الأدلة تواترها وآحادها لغيبتها عنَّا، ثم عند الإحاطة بأنواع الأدلة لا بد أن يكون عارفاً بالجهات المعتبرة في الترجيح.

وأما تفاريع الفقه فلا حاجة إليه، فإنَّها إنما تحصل بعد الفوز بمنصب الاجتهاد، وكذا لا يعتبر علم الكلام، فإنَّ من حصل له اعتقادٌ جازمٌ بالإسلام أمكنه الاستدلال بهذه الدلائل علىٰ الأحكام، وعلىٰ الجملة فضبط القدر الذي لا بد منه كالأمر المتعذر.

فرع:

الحق أنه يجوز منصب الاجتهاد في فنٍ دون فن بل في مسألةٍ دون مسألة

(١) انظر: المعتمد (٢/٣٤٣).




خلافاً لبعضهم.

وحجتنا: الأغلب في الحادثة في الفرائض أن يكون أصلها فيها دون المناسك والحج والإجارة، قولهم: لعله شذ عنه شيء، هذا موجود في المجتهد المطلق وإن بالغ[1]

الركن الثاني: المجتهد فيه: وهو كل حكمٍ شرعي ليس فيه دليلٌ قطعي، ولا يخفىٰ وجه الاحتراز[2].

وقال أبو الحسين: المسألة الاجتهادية ما اختلف فيها المجتهدون في الأحكام الشرعية[3]، وهذا ضعيف؛ لأن جواز الاختلاف فرع كونها اجتهادية، فلو عرفنا الأصل بالفرع لزم الدور.

الركن الثالث: في حكم الاجتهاد: وفيه مسائل:

❁ الأولىٰ:

ذهب الجاحظ وعبيد الله ابن العنبري إلىٰ أن كل مجتهد في الأصول مصيب بمعنىٰ نفي الإثم والخروج عن العهدة لا بمعنىٰ مطابقة الاعتقاد، فإنَّ فساده معلوم ضرورةً وسائر العلماء اتفقوا علىٰ فساده؛ لأن الله تعالىٰ وضع علىٰ ذلك أدلة قاطعة ومكنهم من معرفتها، فلا يُكتفىٰ منهم بالظن، وذمه ﷺ لعامة اليهود والنصارىٰ وغيرهم علىٰ إصرارهم علىٰ عقائدهم معلومٌ ضرورةً حتىٰ كان يكشف عن من بلغ منهم ويقتله، ونعلم قطعاً أن العارف المعاند يُقتل وأكثرهم ما عرفوا

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٤٣٧)، نهاية الوصول (٣٨٣٢/٨)، تشنيف المسامع (٥٧٦/٤).
(٢) انظر: نفائس الأصول (٣٨٤٠/٩)، التحصيل (٢٨٨/٢)، نهاية الوصول (٣٨٣٧/٨).
(٣) انظر: المعتمد (٣٩٧/٢).




دين آبائهم إلا تقليداً، وعلىٰ الجملة فذم الكفار والمكذبين للرسول ﷺ مما لا يحصر في الكتاب والسنة، فلو كانوا معذورين لما ذُموا.

قالوا: لا نُسلِّم أنَّ عليها دليل قطعي، وكيف يقال ذلك ونرىٰ الخلق مختلفين فيه، وإذا نظرنا في أدلة المخالفين وأنصفنا لم نر منهم مكابراً قائلاً بما يقطع العقل بفساده.

سلمنا ذلك فلِمَ لا نكتفي منهم بالظن الغالب؟ فإنَّ اليقين التام الحاصل عن المقدمات البديهية مما لا يقدر عليه إلا الفرد النادر، فلا يجوز أن يُكلف به عامة الخلق؛ لأنه ﷺ قال: «بُعِثتُ بالحنيفية السمحة»[١]، ولا حرج فوق تكليف الإنسان في الساعة الواحدة معرفة ما عجز عنه الخلق منذ بُعِث الرسول ﷺ إلىٰ الآن.

وكما نعلم بالضرورة أنَّ الصحابة لم يكونوا عالمين بدقائق الهندسة والإلٰهية، نعلم أنهم لم يكونوا عالمين بهذه الدقائق والجواب عن شبهة الفلاسفة، ثم إنَّه ﷺ حكم بصحة إيمانهم، فلا يكونوا مكلفين بالعلم.

سلمناه فلِم قلت إن المخطئ معاقب؟، ولا يمكن دعوىٰ الإجماع في محل الخلاف.

وأما قتله لهم ﷺ فلعله لتركهم التعلم بعد أن بالغ في إرشادهم، أما من طلب واجتهد ولم يصل، فلِمَ قلت إنَّه قتله أو أمر بقتله؟.

سلمناه فلِمَ قلت إنَّه يُعاقب؟.

وأما ذم الكفار فمسلمٌ ولكنَّ الكفر في اللغة هو الستر[٢]، فيكون مختصاً

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر: مقاييس اللغة (١٩١/٥)، الصحاح (٨٠٧/٢).

بالمعاند أو المقلد المصرّ الذي يعلم أنَّه لا يعلم الدليل علىٰ صحة الشيء ويقول به.

أما المجتهد المفني عمره في الطلب العاجز، فلا نسلم ذلك في حقه، قالوا: ومثل هذا لا يليق بكرمه سبحانه مع أنَّ غالب الشرع التخفيف ورفع الحرج.

قال الشيخ: هذا حاصل كلامهم غير أنَّ الجمهور ادعوا انعقاد الإجماع علىٰ مذهبهم قبل حدوث الخلاف، ولم يُجِب عن شبههم ولا بد منه حذراً من ظن الضعيف ـ إن تُرِكَ الجواب عنها ـ دليل صحتها والعجز عن الجواب.

فأقول: لا شك في قيام الأدلة القاطعة علىٰ ما عرفت في حدوث العالم ودلائل نبوته ﷺ ومن قبله واختلاف الخلق لا يدل علىٰ فسادها بل هي تدل علىٰ فساد الاختلاف، وإذا كان كذلك فلا يُكتفىٰ منهم بالظن الذي لا يغني عن الحق شيئاً بنصِّ الكتاب.

قوله: أنَّه لم يُر منهم مكابر، قلنا: هذا لا يُعرف في الأدلة النظرية إلا بعد البحث والتأمل، فلو بحثت معهم وتأملت عرفت مكابرتهم.

قوله: اليقين لا يحصل إلا للفرد، قلنا: من نظر نظرهم عرف معرفتهم.

قوله: الخلق عجزوا عن معرفته، قلنا: لا نسلم بل عدلوا عن سواء السبيل.

قوله: الصحابة لم يكونوا عالمين بهذه الدقائق، قلنا: لِمَ قلت إنَّ طرق الإيمان منحصرةٌ في هذه المباحث؟ بل كان الواحد منهم له من اليقين ما لا يصل إلىٰ عُشْرِ عَشِيْرِهِ المتكلم طول عمره، وأما أنَّ المخطئ معاقب، فها هنا تمسكٌ بالإجماع المذكور.

قوله: قتلهم لترك التعلم، قلنا: لو لم يكن التعلم واجباً لما قتلهم.

قوله: الكفر هو الستر، قلنا: بعد ظهور الدلائل الباهرة القاطعة علىٰ صحة ثبوته كان كل جاحدٍ أو متوقفٍ محاولاً لإثبات ضدها وإخفائها، وهذا معنىٰ الستر.

❁ المسألة الثانية:

اختلفوا في تصويبهم في الأحكام الشرعية، وضبطُ المذاهب بحكم التقسيم أنَّه إما يقال: ليس لله في المسألة الاجتهادية حكمٌ معين قبل الاجتهاد، وهو قول من قال: (كل مجتهدٍ مصيب)، وهم جمهور المتكلمين كالأشعري والباقلاني وأبي الهذيل وأبي علي وأبي هاشم وأتباعهم[1]، ثم منهم من قال هناك ما لو حكم الله بشيء لحكم به، ويسمىٰ القول بالأشبه، ومنهم من لم يقل بذلك وهم الخلَّصُ من المصوبين، أو يقال: له فيها حكم معين ولا دلالة عليه ولا أمارة بل هو كالدفين لمن عثر عليه أجران، ولمن اجتهد وخاب أجرٌ واحدٌ علىٰ طلبه وتعبه، وهو قول طائفةٍ من الفقهاء والمتكلمين[2] وقد يُعزىٰ إلىٰ الشافعي، إذ حكىٰ الشيخ عنه في هذا المقام أنَّ لله في كل واقعةٍ ظاهرٌ وإحاطةٌ وأنَّا ما كُلِّفنا بالإحاطة.

ثم قال بعد ذلك وهؤلاء يقولون هو كالدفين، فدل أنه قائل به، وقد صرح به بعض المتأخرين، وإما أن يقال عليه أمارة لكن لم يُكلف المجتهد إصابتها؛ لخفائها وغموضها، فلهذا كان المخطئ معذوراً ومأجوراً، وهو قول عامة الفقهاء وينسب إلىٰ الشافعي وأبي حنيفة[3].

---

(١) انظر: التقريب والإرشاد (٣/٣٧٧)، المستصفىٰ (ص٣٥٢)، المعتمد (٢/٣٧٠).

(٢) انظر: العدة (٥/١٥٤١)، روضة الناظر (٢/٣٤٧).

(٣) انظر: التبصرة (ص٤٩٨)، الإحكام (٤/١٨٣).




أو يكون مكلفاً بإصابته ابتداءً، فإذا أخطأ تغير التكليف في حقه وسقط عنه الإثم تخفيفاً كما ذهب إليه بعضهم، أو يقال عليه دليلٌ قاطعٌ، ومن قال به اتفقوا علىٰ أنَّه مأمورٌ بطلبه.

لكن قال المريسي: المخطئ مأثوم، وقال الأصم: يُنقض قضاء القاضي به[1]، وخالفهما الباقون.

والذي نذهب إليه أنَّ لله في كل واقعةٍ حكمٌ معين، وعليه دليل ظاهر، وأنَّ المخطئ معذور، وقضاء القاضي به لا يُنقض.

قلت: وسيصرح في الجواب أنَّ المجتهد إذا أخطأ تغير الحكم في حقه، فيكون هذا من تمام ما ذهب إليه فاعرفه من ها هنا.

قال الشيخ: فلنتكلم أولاً في أنَّ لله في كل واقعةٍ حكماً معيناً، قلت: فيكون المصيب واحداً علىٰ هذا التقدير إلا إذا قلنا بتغير الحكم في حقه عند الخطأ.

ثم إنَّ الشيخ إذا فرغ من هذا لم يذكر البواقي بل شرع في غير ذلك، ثم بعد ذلك الغير يقول: وقضاء القاضي لا يُنقض في ضمن مسألة نقض الاجتهاد فتنبه له من ها هنا ولا تنتظر شيئاً آخر، واجتهد أن تقيم الدليل علىٰ البواقي من كلامه علىٰ هذا المقام، وسأنبه علىٰ كل مسألة منها عندما أَصِلُ إلىٰ ما يليق بها إن شاء الله تعالىٰ.

قال: لنا وجوه:

❊ **الأول**: أنَّ اعتقاد كل واحدٍ من المجتهدين أنَّ أمارته أو دلالته راجحةٌ لا

---

(١) انظر: المعتمد (٢/٣٧١)، شرح العمد (٢/٢٣٥).




بد أن يكون أحدها خطأً، إن كان أحدهما أو كلاهما ليس كذلك، فلا يكون كل مجتهد مصيب بمعنىٰ مطابقة الاعتقاد، ولا بمعنىٰ أنه أتىٰ بما أُمِرَ به؛ لأن أحدهما جهل أو كلاهما، والجهل غير مأمور به بإجماع الأمة.

قلت: وهذا معنىٰ قوله ها هنا: هذا أحد صور الخلاف يعني النزاع واقع في التفسيرين وهما باطلان لما ذكر، فإن قيل: لا نسلم الخطأ في الاعتقاد، وإنما يكون كذلك أن لو اعتقد كل واحدٍ منهما أنَّ أمارته راجحة في نفس الأمر، وهو لم يعتقد ذلك بل إنما يعتقد رجحانها في ذهنه، وذلك حاصلٌ قطعاً فيكون مطابقاً.

سلمنا أنَّه في نفس الأمر ولكن مع هذا الاعتقاد يجوز خلافه فلا يكون جهلاً؛ لأن الجهل اعتقاد جازم غير مطابق، فلِمَ قلت أن ذلك منهي عنه؟.

والجواب عن الأول: متىٰ حصل رجحان الاعتقاد لزم اعتقاد الرجحان في الخارج، ولهذا يمتنع الأول عند عدم الثاني، فإنَّا متىٰ اعتقدنا في شيء كون وجوده مساوياً لعدمه امتنع مع هذا الاعتقاد رجحان اعتقاد أحدهما علىٰ الآخر.

وعن الثاني: لا نسلم أنه يجوز خلافه بل كل واحدٍ يقطع بأنَّ أمارته ـ نظراً إلىٰ هذه الجهة ـ أولىٰ بالاعتبار، نعم لا يلزم من قطعه بالأولوية القطع بالوقوع كالغيم الرطب فإنَّا نقطع بأنه أولىٰ بالإمطار وما لزم منه القطع بنزول المطر.

قلت: وهذا الجواب كافٍ عن السؤالين، فإنَّا إنما نقطع بالأولوية في الخارج.

❊ **الدليل الثاني**: لا يجوز أن يكون المجتهد مكلفاً بالحكم لا بناءً علىٰ طريقٍ؛ لأنه قول في الدين بمجرد التشهي، وهو باطلٌ بإجماع المسلمين، فالطريق إن كانت سالمةً عن المعارض تعين ذلك الحكم بإجماع الأمة، وإن لم




يكن سالماً تعين العمل بالراجح أيضاً ؛ لإجماع الأمة على أنه لا يجوز العمل بالأضعف ، وإن لم يكن راجحاً فحكمه التخيير أو التساقط ، فعلى كل تقدير الحكم متعين فمخالفه مخطئ .

فإن قيل: هذه المسائل الاجتهادية لا دليل عليها ، وإلا كان مخالفه تاركاً للمأمور به ، فيكون عاصياً وهو خلاف الإجماع ، وحينئذٍ لِمَ لا يجوز العمل بالتشهي أو مجرد الحدس والوهم كمن اشتبهت عليه القبلة ؟ .

سلمنا أنه لا بد من طريق ، فلِمَ يجب العمل بالراجح على من لم يطلع عليه ؟ وحينئذٍ يجوز إن ستر الله عنه وجوه الترجيح ويُظهرُ غيره عليها ؛ لعلمه أنه الأصلح في حق كل واحد منهما .

والجواب عن الأول: أجمعت الأمة على وجود الترجيح بأمورٍ حقيقيةٍ لا خيالية وذلك يستدعي وجود أصل الدليل ، فدل على وجود الدليل الظاهر .

وعن الثاني: أن الرجحان إن لم يمكن الاطلاع عليه لم يكن معتبراً وإلا كان تكليفاً بما لا يطاق ، وإن أمكن وجب على المكلف تحصيل العلم بتلك الأمارة إلى أقصى الإمكان ، فإنَّه لو لم يجب ذلك فإما أن يكون هناك حدٌّ لا تجب الزيادة عليه ، ومن وصل إليه مصيب ومن لم يصل مخطئ أولاً .

والأول خلاف الإجماع فإن أحداً من الأمة لم يقل بذلك ، وإن كان الثاني وهو أنه ليس ثَمَّ حد معين ، فإما أن لا يكون مخطئاً أصلاً بل يعمل بالظن كيف كان وهو خلاف الإجماع ، أو يكون مخطئاً عند الوصول إلى بعض المراتب دون بعض ، وهو باطل إذ ليس البعض أولى من البعض ، فوجب أن لا يكون مخطئاً إلا إذا وصل إلى النهاية الممكنة وهو المطلوب ، وإذا وجب ذلك كان من لم

يصل إليه تاركاً للواجب فيكون مخطئاً.

* **الدليل الثالث**: المجتهد مستدلٌ بشيءٍ علىٰ شيء والاستدلال يتوقف علىٰ وجود الدليل الذي هو متوقف علىٰ وجود المدلول، فالمدلول إذن متقدمٌ علىٰ الظن بمراتب، فلو كان الحكم الذي هو المدلول لا يحصل إلا بعد الظن لزم أن يكون المتقدم بمراتب نفس المتأخر بمراتب وهو محال.

* **الدليل الرابع**: ـ وهو قريب من الثالث ـ المجتهد طالبٌ فلا بد له من مطلوب متقدم في الوجود، فإن قلت: لِمَ لا يكون مطلوبه غلبة الظن بالحكم لا الحكم؟ كما نقول في ركوب البحر فإنه حرامٌ عند ظن العطب مباحٌ عند ظن السلامة، وقبل الظن لا حكم لله في حقه فهو يطلب الظن دون الإباحة والتحريم.

قلت: إن كان مطلوبه الظن كيف كان فهو باطلٌ بإجماع الأمة، وإن كان ظناً صادراً عن أمارة، فذلك الظن متوقفٌ علىٰ وجود الأمارة المتوقفة علىٰ وجود المدلول، فلو توقف المدلول علىٰ وجود ذلك الظن لزم الدور.

قال الشيخ: وهذا غير ما ذكرناه في الثالثة ـ وتصحف (بعين) ـ وليس كذلك فإن هذه مشتملة علىٰ زيادة ونقصان.

واحتج القائلون: بأنه لا حكم لله في الواقعة بأمور: ـ قلت: وفي ضمنها والجواب عنها إثبات أن الدليل علىٰ الحكم المعين ليس قطعياً وأن المخطئ معذور وأن قضاء القاضي لا يُنقض، والحجة الرابعة تتضمن أكثر ذلك ـ:

أحدها: أنَّه لو كان ثَمَّ حكمٌ ولا دليل عليه كان تكليفاً بما لا يطاق، ونعني بالدليل القدر المشترك بين ما يفيد الظن أو اليقين، وإن كان عليه دليل كان الحاكم

بغيره حاكماً بما لم ينزل الله ، فيلزم تكفيره وتفسيقه واستحقاقه العقاب بعموم النصوص الدالة علىٰ ذلك وهو باطلٌ بالإجماع .

فإن قلت : أدلة هذه الأحكام غامضة فتكون خارجة عن هذه النصوص ؛ لأن التكليف بها عسِرٌ وحَرِج وهو منفيٌ بالنصوص .

قلت : غموضها لا يزيد علىٰ غموض أدلة المسائل العقلية مع أن الخطأ فيها كفرٌ وضلال .

الثاني : أجمعت الأمة علىٰ أنَّ المجتهد مأمورٌ بالعمل بموجب ظنه ، ولا معنىٰ لحكم الله إلا ما أمر ، قلت : وسنشير إلىٰ خلاف ما سن الإجماع .

الثالث : ـ ولم يذكره الشيخ علىٰ هذا الوضع وما ذكرته أولىٰ ـ وهو لو كان ثَمَّ حكم فإما أن لا يكون عليه دليل ولا أمارة فيكون تكليفاً بما لا يطاق ، أو يكون عليه دليلٌ قاطعٌ وهو باطلٌ بالاتفاق .

قلت : والعجب دعوىٰ الاتفاق مع أنه حكىٰ عند ضبط المذاهب في التقسيم قول بعضهم أن عليه دليل قاطع ، ولعل هذا الكلام مع غير ذلك القائل ، فيكون اتفاقاً من الخصمين لا من كل الأمة ، أو تكون عليه أمارة وهو باطل ؛ لأن تخلف الحكم عنها إن كان ممتنعاً كانت دليلاً لا أمارة ، وإن كان جائزاً فحينئذٍ يوجد الحكم مع الأمارة تارة وينعدم أخرىٰ ، فوقوع الحكم إن لم يتوقف علىٰ مرجح كان ترجيحاً من غير مرجح وهو محال ، وإن توقف لا تكون تلك الأمارة معرِّفةً بل المجموع هو المعرِّف ، وقد فرضناها معرِّفة ، هذا خلفٌ .

قلت : فالشيخ جعل اللازم أن يكون علىٰ الحكم دليل قاطع ثم أثبت الملازمة

بهذا التقسيم وأبطل ما عدا القاطع ثم أبطله، وهذه الطريقة ألخص، ثم اعلم أنَّه لم يُجِب عن هذه الحجة وأنا أنبه عليها إن شاء الله تعالىٰ.

الرابع: لو كان معيناً لكان ما عداه باطلاً وحينئذٍ لا يجوز للصحابة أن يولي بعضهم بعضاً ولا أن يمكنوا أحداً من الفتيا؛ لأنه يكون تمكيناً من الفتوىٰ بالباطل لا سيما في الدماء والفروج، فإن قد مُكِّنوا من ذلك فيكون تمكيناً من القتل وأخذ المال والفروج بالباطل، وذلك كبيرة توجب الفسق والبراءة من فاعله، وكان يجب أن ينقض بعضهم قضاء بعض بل الواحد يجب أن ينقض حكم نفسه، وشيء من هذه اللوازم غير ثابتٍ قطعاً[1].

فإن قلت: يجوز أن يكون خطأهم بثبوت نقيض اللازم؛ لأنه من باب الصغائر.

سلمنا كونه كبيرة فلِمَ تلزم هذه الأمور؟ وإنما تلزم أن لو جعل في هذه المسائل دليل قاطع، أما عند تزاحم وجوه التأويل والشبه يكون ذلك عذراً مسقطاً للَّوم.

سلمنا صحة دليلكم ولكنه معارضٌ بأمور: ـ قلت: هذه معارضةٌ في المقدمات لا في الحكم فإنَّه ليس موضوعه، الأولىٰ ذكرها للدلالة علىٰ ثبوت اللازم، والثانية علىٰ قطع الملازمة، ثم إنها جميعها تدل علىٰ أنه ليس كل مجتهد مصيب ـ.

فيمكن أن نذكر معارضة في الحكم الأول:

قول الصديق في الكلالة: (أقول فيها برأيي فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأً فمني واستغفر)[2] ومثله عن عمر ولم يذكر الاستغفار، وكذا عن

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٩/٣٩٠٥)، الحاصل (٢/١٠١٠)، نهاية الوصول (٨/٣٨٤٩).

(٢) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (٢/٨٣٠)، برقم: ١٥٥٥، وإسناده منقطع. انظر التلخيص الحبير (٤/٤٧٢).




ابن مسعود في قصة المفوِّضة ولفظه: (فمني ومن الشيطان والله ورسوله عنه بريئان)[1]، وقال أيضاً عمر لما حكم بحكمين فصوبه بعض من حضر: (إنَّ عمر لا يعلم أنَّه أصاب الحق ولكنَّه لا يألو جهداً)[2]، وقول علي له في قصة المجهضة: (إن اجتهدوا فقد أخطأوا)[3]، وهذه كلها صريح بالتخطئة وهو المطلوب، ونُقِلَ عن جماعة من الصحابة تخطئة ابن عباس في إنكار العول.

وقول ابن عباس: (ألا يتقي الله زيد)[4] من هذا الباب.

الثاني:

ـ أنَّ الأنصار كانوا مخطئين في قولهم منَّا أميرٌ ومنكم أمير ؛ لمخالفتهم قوله ﷺ: «الأئمة من قريش»[5].

ـ وكذا حكم عمر برجم الحامل من الزنا لما اعترفت.

ـ ومنعهم من قتال مانعي الزكاة، فإنَّه على خلاف النص، ولم يلزم من ذلك إظهار البراءة عنهم والتفسيق.

قال الشيخ: وأما قوله في الوجه الرابع: أنَّ الخطأ في ذلك كبيرة، قلت:

(١) أخرجه أبو داوود (٢/٢٣٧)، برقم: ٢١١٦، والترمذي (٣/٤٤٢)، برقم: ١١٤٥، والنسائي (٦/١٢٢)، برقم: ٣٣٥٨.

(٢) لم أجده بهذا اللفظ، ولكن أخرج عبدالرزاق (١٠/٢٦٢)، برقم: ١٩٠٤٥ بلفظ: "إني قد قضيت في الجد قضيَّات مختلفة لم آلُ فيها عن الحق".

(٣) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (٢/٩٠٩)، برقم: ١٧١٤، والبيهقي في السنن الكبرى (١٢/١٣٤)، برقم: ١١٧٨٣.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) سبق تخريجه.




ـ هكذا في النسخ ـ ولا حاجة إلىٰ لفظ الرابع فإنَّ الكلام عليه.

قلنا: لا نسلم فإنَّه إذا جاز أن يكون الكل عندكم صواباً، فلِمَ لا يجوز أن يكون الخطأ فيه صغيرة؟.

قوله: التمكين من الفتيا بمنزلة فعله، قلنا: لا نسلم بل يجوز أن يكون تمسكه بما يشبه الدليل سبباً لعذره.

قلت: وهذان السؤالان حقهما أن يكونا قبل المعارضة وقبل تسليم أنها كبيرة، وقد ذكرهما ثَمَّ بعينهما، وإنما زاد ها هنا المنع في الأول.

ثم قال الشيخ مجيباً عن هذه الاعتراضات:

أما الأول: فيدل علىٰ أنَّه كبيرة لو كان خطأً أنَّه تاركٌ للمأمور.

وعن الثاني: أن غموض هذه الأدلة لا يزيد علىٰ غموض الأدلة العقلية، ويجب أن نعلم أنَّ هذين جواباً عن الوجهين المذكورين قبل المعارضة.

ولهذا قال وعن الثالث: ـ يعني المعارضة الأولىٰ ـ أن الذين نقلنا عنهم ترك البراءة والتفسيق هم الذين نقلتم عنهم التصريح بالتخطئة، فلنوفق ولا يمكن يكون الخطأ صغيرة لما بيَّنَّا، فيتعين صرف ما نقلتموه إلىٰ قسم وهو ما إذا كان في المسألة دليلٌ قاطعٌ، أو إذا لم يستقصِ في الاستدلال وحينئذٍ فلا يضرنا؛ لأنَّا لا ندعي التصويب في كل اختلاف في المسائل الشرعية ويضركم؛ لأنكم تدَّعون وقوع الخطأ في الكل غير واحد.

وأما قوله: (إن يكن صواباً فمن الله) يعني إن استقصيت في الاجتهاد (وإن يكن خطأً فمني) يعني إن لم أستقصِ.




وأما المعارضة الثانية: فالأنصار لم يكونوا سمعوا الحديث، فلا جرم لم يستحقوا لتفسيق والبراءة بخلاف هذه المسائل، فإنَّ كل واحدٍ عرف حجة صاحبه، فلو كان مخطأً لكان مُصِرًّاً على الخطأ، وهو الجواب عن قصة مانعي الزكاة، وقصة المجهضة.

قوله: إذا جاز أن تكون الأقوال كلها حقاً جاز أن تكون صغيرةً ـ وفي النسخ في هذا الموضع (حقيه) وهو تصحيف (حقاً) ـ.

قلنا: لا يجوز أن يكون الخطأ صغيرة لما بيَّنَّا لا سيما وقد روي أنه ﷺ قال: «من سعى في دمٍ ولو شطر كلمةٍ جاء يوم القيامة مكتوبٌ بين عينيه آيسٌ من رحمة الله»(١) إلى غيره من الأحاديث.

قال الشيخ: **وخامسها** ـ قلت: هذا وجه خامس للخصم فصل بينه وبين الحجج المارة باعتراض من جانبنا وجواباً من جانبهم فنبهت عليه لتعلم ارتباط الكلام ولا تضل ـ وهو أنَّهم اتفقوا من لدن الصحابة إلى الآن على أنَّ ذلك الفعل مغفورٌ للمجتهد ولو كان خطأً لما قطعوا بغفرانه، إذ لو قطعوا فالمخطئ إن لم يجوز كونه مخلاً بنظر زائد يلزمه فعله كان كالساهي فلا يكون مكلفاً به فلا يكون مخطئاً وقد فرضناه مخطئاً هذا خُلفٌ.

وإن جُوِّزَ ذلك فهو مُجوِّزٌ في حقه وحق غيره من المجتهدين أن لا يكون مغفوراً له، فإنه ليس ثَمَّ قرينة يعلم أنه إذا انتهى إليها غفر له ما بعدها، فإنه لو اقتصر على أول المراتب لم يغفر له ما بعده، ثم باقي المراتب ليس بعضها أولى من البعض.

---

(١) أخرجه ابن ماجه (٢/٨٧٤)، برقم: ٢٦٢٠، والبيهقي في السنن الكبرى (٨/٤١)، برقم: ١٥٨٦٥، وإسناده ضعيف. انظر التلخيص الحبير (٤/٤٥).

ولأنه لو عرف تلك المرتبة كان مغرىً بالمعصية ؛ لأنه حينئذٍ يترك النظر الزائد ، وتجويز عدم الغفران ينافي القطع بالغفران .

قلت : وهذا ذكره الشيخ من تمام الكلام وهو وجه مستقل في تقرير أنه لا يعلم تلك المرتبة .

السادس: قوله ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيِّهم اقتديتم اهتديتم»[1] ، فخيَّر في تقليدهم مع اختلافهم في المسائل ، فلو كان بعضهم مخطئاً لكان التخيير حثاً علىٰ الوقوع في الخطأ .

السابع: أنَّه ﷺ حكم بتصويب معاذ في اجتهاده ولم يُفصِّل ، فدلَّ أنَّ كل مجتهدٍ مصيب .

والجواب : عندنا أن المجتهد قبل الخوض في الاجتهاد كان مكلفاً بطلب ذلك الحكم المعين الذي عليه الدليل الظاهر ، فإذا اجتهد وغلب علىٰ ظنه شيء آخر تغير التكليف في حقه ، وبه خرج الجواب عن الأول والرابع ؛ لأنه حينئذٍ لا يكون حاكماً بغير ما أنزل الله .

وعن الثاني : لأنهم ما بينوا أنه إذا كان اتباعاً أمر به أن لا يكون قبل ذلك مأموراً بغيره ، ثم هو منقوضٌ بما إذا لم يعلم أنَّ في المسألة نصٌ وغلب علىٰ ظنه العمل بمقتضىٰ قياس ثم وجد النص بخلافه ، فإنه يكون مخطئاً بالإجماع مع أنه ما كان في تلك الحالة مكلفاً إلا بالعمل بذلك القياس ، ومنهم من منع التخطئة في هذه الصورة ولا اعتماد عليه .

قلت : وقد ذكرت في الحجة الثالثة أنه لم يُجِب عنها .

---

(١) سبق تخريجه .

والجواب: أنَّا لا نسلم إذا لم يتوقف الحكم على شيءٍ آخر يكون ترجيحاً من غير مرجح، أو نسلم ونمنع أن مثل هذا محال، أو نقول: يتوقف على أمرٍ آخر كالغيم الرطب فإنه أمارةٌ على شيءٍ معينٍ وهو نزول المطر مع أنَّ جميع ما ذكرتموه قائم ثَمَّ، أو نقول: هذا منقوضٌ بما لو كان في المسألة نص لم يعلمه ثم علمه، فإنه ليس قطعياً كما عُرِف.

وعن الخامس: أنَّ الرتبة التي يحكم عندها بكونه مغفوراً له ما بعدها هو أن يأتي بما يقدر عليه ولا يُقصِّر.

وعن السادس والسابع: قوله ﷺ: «من اجتهد وأخطأ فله أجر واحد»[1]، ثم ما ذكرناه أدلة قاطعة فلا تعارضها أخبار الآحاد.

قال الشيخ: ونريد أن نتكلم في فروع القول بالتصويب، قلت: إن أراد بالتصويب القدر المشترك بين تصويب الكل والبعض فصحيح، فإنَّه ذكر ثلاث مسائل ليس فيها شيءٌ من فروع تصويب الكل إلا الأولى، والذي سبق إلى الفهم أنه أراد تصويب الكل وليس كذلك كما ترى.

❁ المسألة الأولى:

أن بعض المصوبة لم يقولوا بالأشبه[2] وهو الحق، وقد مر تفسير الأشبه؛ لأن الأشبه إن كان هو العمل بأقوى الأمارتين ولم تكن موجودةً لم يكن الأشبه موجوداً، وإن كانت موجودةً كان الأمر به وارداً بالإجماع على وجوب العمل

(١) أخرجه البخاري (١٠٨/٩)، برقم: ٧٣٥٢، ومسلم (١٣٤٢/٣)، برقم: ١٧١٦.

(٢) والمراد بالأشبه هو: أن الله لو أنزل حكماً في الحادثة التي ليس فيها نص لكان هو الأشبه. انظر: البحر المحيط (٢٨٨/٨).




بالأقوىٰ، والفرض أنه غير وارد هذا خُلفٌ.

وإن كان الأشبه هو غير العمل بالأقوىٰ ولم تكن فيه مصلحة ولا مفسدة كان خلاف الإجماع؛ لأن هذا لا يمكن إلا بالقول بأنه تعالىٰ لا تجب عليه المصالح، وكل من قال بذلك لا يتعين عليه أن يحكم بأمرٍ معين والأشبه معين.

قلت: يريد أنه معين بالقوة لا بالفعل، وكذا إن كان مفسدة؛ لأنه لم يقل أحدٌ بالأشبه مع كونه مفسدة، وإن كان مصلحة بأن لم تجب عليه رعاية المصالح بطل القول بالأشبه، وإن وجب وجب التنصيص علىٰ الحكم تمكيناً للمكلف من استبقاء تلك المصلحة[1].

واحتجوا:

بقوله ﷺ «فأخطأ فله أجر واحد»، وهذه ليست لمخالفة أمرٍ واقع كما بيَّنَّا، فيكون لأجل حكمٍ مقدرٍ.

ولأن المجتهد طالبٌ، فلا بد له من مطلوب، وليس المطلوب معيناً وقوعاً، فيكون معيناً تقديراً.

والجواب: إن كان الأشبه هو العمل بالأقوىٰ فهو قولنا، وإن كان غيره مع أنه تعالىٰ لم ينص عليه ولم يُقِم عليه دليلاً ولا أمارةً، فكيف يكون مخطئاً بالعدول عنه وكيف ينقص ثوابه إذا لم يظفر به ولم يكلف بإصابته، وهو الجواب عن الثاني.

قلت: يعني أَنَّا نسلِّم أَنَّه لا بد من مطلوب وليكن هو العمل بأقوىٰ الأمارات،

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٣٨٦٣/٩)، نهاية الوصول (٣٨٧٧/٨)، البحر المحيط (٢٨٧/٨).

ثم هذا كلام مبني على ما مرَّ وقد أجيب عنه.

❁ **المسألة الثانية**: ـ قلت: وصدرها حجة على بطلان التصويب وعجزها تفريع لا يختص بفروعه ـ.

وهي أن القائلين بأنَّ المصيب واحد احتجوا بأن تصويب الكل يفضي إلى نزاع لا ينقطع(١)، فإنَّ من نكح امرأةً ثم قال لها: أنتِ بائنٌ ثم راجعها وكان شافعياً يرى الرجعة وكانت حنفيةً ترى الكنايات بوائن، فإن الزوج مُمَكَّنٌ شرعاً من مطالبتها بالوطء وهي مأمورةٌ بالامتناع، فقال المصوبون: هذا واردٌ عليكم فإن المحققين منكم ساعدونا على أنَّ المجتهد يجب عليه أن يعمل بموجب ظنه إذا لم يعلم كونه مخطئاً، قلت: وقد نقل فيما سبق إجماعهم.

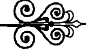
وقوله: المحققين ها هنا يشير إلى خلاف وإذا كان هذا لازماً للكل فلا بد من بيان كيف الحكم في الحوادث النازلة بالمكلفين، فنقول: إن كان مجتهداً والحادثة تختص به عَمِل بما أدى إليه اجتهاده، فإن استوت الأمارات تخيَّر.

قلت: وإنما يتخيَّر على ما مرَّ من التفصيل أو يعاود الاجتهاد ليظهر له الرجحان، وإن تعلقت الحادثة بغيره، فإن كان للصلح فيها مجال فعل أو رجعا إلى من يفصل بينهما من حاكم أو محكم، ومتى حكم بأمرٍ لم يكن لهما عنه محيص، فإن لم يجرِ فيه الصلح كمسألة الكنايات رجعا إلى من يفصل بينهما، وإن [كان](٢) صاحب الحادثة حاكماً؛ لأن الحاكم لا يحكم لنفسه، وإن كان مقلداً عمل بما اتفق عليه المفتون إن خصته الحادثة، فإن اختلفوا عمل بقول

---

(١) انظر: التحصيل (٢/٢٩٦)، الفائق (٢/٤٠٢)، بيان المختصر (٣/٣١١).

(٢) ما بين المعقوفتين غير موجود في الأصل أثبته من المحصول. انظر: المحصول (٦/٦٣).

الأعلم الأورع فإن استووا تخيَّر.

قلت: وسيأتي في الفتيا ما يخالف هذا، وهذا هو الصحيح.

وإن تعلقت بغيره عمل كما ذكرناه في المجتهدين، قلت: يعني بصلحٍ إن أمكن وإلا رجعا إلى من يفصل بينهما.

❁ المسألة الثالثة: في نقض الاجتهاد:

فإذا أدَّى اجتهاده إلى أنَّ الخلع فسخٌ مثلاً فخالع زوجته ثلاثاً ثم نكحها فتغير اجتهاده لزمه تسريحها ولا يجوز له إمساكها على خلاف معتقده إلا أن يكون قد قضى به قاضٍ، فإنه يستقر لتأكده بالقضاء ولا يُنقض يعني بصحة النكاح مثل تغير اجتهاده إلا أن يخالف دليلاً قاطعاً.

وكذا إذا عمل المستفتي بقول المفتي، فإنه يجب عليه اتباع مقلَّده متى تغير اجتهاده على الصحيح كما لو تغير اجتهاد مقلَّده في أثناء الصلاة، فإنه يجب عليه أن يتحول معه إلى الجهة الأخرى[(١)].

قلت: وهذا أيضاً لا يختص بقول التصويب، فإن من لا يقول به يوجب عليه اتباع ظنه.



(١) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٤٤١)، المستصفى (ص٣٦٧)، نهاية السول (ص٤٠٢)، شرح مختصر الروضة (٣/٦٤٨).

الكلام في الفتيا

وهو يتعلق بالمفتي والمستفتي وما فيه الفتيا:

قلت: فهذه أقسامٌ ثلاثة يجب أن يكون كل قسمٍ متميزٍ عن غيره، والشيخ ذكر الأول والثاني وثبَّت فيه مسائل الثالث، فيبقىٰ القارئ منتظراً قسماً ثالثة إلىٰ أن يفرغ فلا يجد، ورتَّبْتُه أنا علىٰ ثلاثة أقسام:

❊ الأول: في المفتي وهو المجتهد:

واختلفوا في غيره هل يجوز ذلك بما يحكيه عن الغير؟ فنقول: إن كان الغير حياً جاز سواء سمعه منه أو نقله إليه من يوثق به(١).

قلت: وينبغي أن يكون المنقول إليه غائباً عن حضرة المفتي كما لو كان بحضرة الرسول ﷺ كما يأتي، فإنه يجب أن يسمع منه ﷺ، ويجوز أن يعتمد علىٰ كتابٍ موثوق به، وعلىٰ خط المفتي، ولهذا يجوز للمرأة أن تعمل في حيضها بحكاية زوجها عن المفتي، ورجع عليٌّ إلىٰ حكاية مقداد عن رسول الله في المذي، وإن كان ميتاً فلا، فإنَّه لا قول للميت ولهذا ينعقد الإجماع بعد موته.

فإن قلت: فإذن لا فائدة في كتب الفقه، قلت: بل فيها فائدتان:

أحدهما: معرفة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث، وكيفية بناء

(١) انظر: نفائس الأصول (٣٩٢٢/٩)، نهاية الوصول (٣٨٨٣/٨)، البحر المحيط (٣٥٠/٨).




بعضها علىٰ بعض.

وثانيهما: معرفة المتفق والمختلف، ولك أن تقول: إذا كان الراوي ثقةً متمكناً من فهم كلام المجتهد الميت وكان المجتهد ثقةً عالماً، فعند روايته عنه يحصل للعامي ظن صدقه وصدق المجتهد فيما أفتىٰ به، ويلزم من حصول الظنين ظن أن حكم الله كذا، والعمل بالظن واجب، وأيضاً فالإجماع قد انعقد علىٰ ذلك في زمننا لعدم المجتهد المطلق والإجماع حجةٌ، فوجب أن يجوز العمل به.

قلت: وقد صرَّح الغزالي بالخلاف وقال: إذا قلنا يجوز تقليد الميت فالحكم كيت وكيت، وفرَّع عليه كثيراً من المسائل[1].

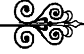
فرع:

لو سُئل المجتهد ثانياً عن تلك الحادثة، فإن كان ذاكراً لطريق الاجتهاد الأول جاز له الفتيا، وإن نسيه لزمه استئناف الاجتهاد، ويعمل به وإن خالف ما أدَّىٰ إليه الأول، لكنَّ الأحسن أن يُعرِّفُ من أفتاه أولاً أنَّه رجع عن ذلك؛ لئلا يبقىٰ عاملاً بغير مستند كما فعل ابن مسعود، فإنَّه كان يقول تحريم أم المرأة مشروط بالدخول، فلقي أصحاب رسول الله وذاكرهم في ذلك فكرهوه فرجع إلىٰ من كان أفتاه وأخبره أنهم كرهوه، قلت: إن لم يعمل السائل بما أفتاه أو عمل وكان مما يدوم كالصلاة والنكاح وجب إعلامه برجوعه، وإن لم يكن كذلك ـ فهذه مسألة الكتاب ـ حذراً من العمل في المستقبل بذلك، فإن لم يستأنف الاجتهاد لم تجز له الفتوىٰ، وما ذكرناه من الاحتمال في الميت قائمٌ ها هنا.

قلت: ويتجه أن يقال: يجب علىٰ العامي أن يراجع المفتي عند تجدد تلك

---

(١) انظر: الوسيط (٧/ ٢٩٠).

الحادثة حذراً من تغير اجتهاده كما يجب على المفتي النظر في دليله الأول[1].

*** النظر الثاني: في المستفتي:**

ولا يجوز للمجتهد إذا غلب على ظنه أن الحكم كذا أن يعمل بقول غيره، ويجوز لمن هو عاميٌّ صرف، وهذا متفق عليهما[2].

قلت: المتفق عليه هو الأول فقط، فإنه سيجيء خلافٌ في جواز التقليد في فروع الشرائع، نعم من يجوِّز التقليد فيها يقول به ها هنا.

أما من بلغ رتبة الاجتهاد ولم يجتهد فأكثر أصحابنا على أنه لا يجوز التقليد ألبته، وجوَّزه أحمد وابن راهويه والثوري مطلقاً[3].

وقيل: يجوز لمن بعد الصحابة تقليدهم دون غيرهم وهو القديم للشافعي[4].

قلت: ولكن للشافعي فيه تفصيل كما سيأتي في قول الصحابي فاعرفه وتنبه له.

وقال محمد: يجوز أن يقلد العالمُ الأعلمَ، وقيل: يجوز فيما يخصه دون ما يفتي به[5].

وقال ابن سريج: هذا حق إذا كان بحيث لو اشتغل بالاجتهاد فاته الوقت[6].

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٤٤٢)، قواطع الأدلة (٣٦٢/٢)، الإحكام (٢٣٣/٤)، بيان المختصر (٣٦١/٣).

(٢) انظر: الفصول (٢٨٣/٤)، شرح اللمع (١٠١٢/٢)، المستصفى (ص٣٦٨)، الإحكام (٢٠٤/٤)، التمهيد (٤٠٨/٤).

(٣) انظر: التبصرة (ص٤٠٣)، التلخيص (٤٥١/٣)، العدة (١٢٢٩/٤).

(٤) انظر: قواطع الأدلة (٣٤٢/٢)، بيان المختصر (٣٢٨/٣).

(٥) انظر: الفصول (٢٨٣/٤)، بديع النظام (٦٧٨/٢).

(٦) انظر: التبصرة (ص٤١٢)، تشنيف المسامع (٦٠٦/٤).




وحجتنا: قوله تعالىٰ: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾، فإنه يقتضي أن لا يجوز التقليد لأحد، وإنما تُرِكَ العمل به في العامي لعجزه، فوجب أن يبقىٰ فيما عداه، وبالقياس علىٰ عدم جوازه في الأصول، والجامع القدرة علىٰ الاحتراز عن الضرر المحتمل.

فإن قلت: المطلوب في هذا الباب حصول الظن، وذلك يحصل بالتقليد بخلاف الأصول، ولهذا يجوز للعامي التقليد فيها دون الأصول، ثم ما ذكرتموه منقوضٌ بقضاء القاضي، فإنه يجب اتباعه من غير حجة وهو نفس التقليد، وبمن قَرُبَ من رسول الله ﷺ، فإنه يجوز له أن يسأل لمن يخبره عنه مع القدرة علىٰ معرفة الحكم بنفسه.

قلت: أما الأول فالظن القوي ها هنا بمنزلة اليقين في الأصول، فلا يجوز العدول عنه مع القدرة عليه.

وعن الثاني: لما دلت الدلائل علىٰ أنَّ قضاء القاضي لا يجوز نقضه بالاجتهاد لم يكن العمل به تقليداً بل بذلك الدليل، وأما الثالث: فممنوعٌ.

واحتج المخالف:

ـ بقوله تعالىٰ: ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، والمجتهد قبل أن يجتهد لا يعلم.

ـ وبقوله تعالىٰ: ﴿وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ [النساء: ٥٩]، والعلماء من أولي الأمر؛ لأن أمرهم نافذٌ علىٰ الأمراء والولاة.

ـ ولأنه تعالىٰ أوجب الحذر عند إنذار من تفقه في الدين مطلقاً، فوجب علىٰ العالم قبوله.




ـ ولأن عبدالرحمن ابن عوف قال لعثمان لما بايعه على الخلافة: (أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين)[1] ، فقال: (نعم) ، وكان بمشهدٍ من عظماء الصحابة ، ولم ينكر أحدٌ فكان إجماعاً.

فإنْ قلت: فإنَّ علياً لم يقل به ، قلت: صحيح لكن لم ينكر جوازه ، ونحن هذا ندَّعي لا وجوبه.

الخامس: قياساً على العامي بجامع وجوب العمل بالظن بقول المفتي.

ـ ولأنه إذا جاز العمل بروايته بل برواية العامي اعتماداً على عقله ودينه ، فلأن يجوز بما يخبر به المجتهد عن منتهى اجتهاده أولى.

السابع: المجتهد إذا غلب على ظنه صدق مجتهد آخر فقد حصل ظن أن حكم الله كذا ، والعمل بالظن واجب كما مرَّ.

والجواب:

أما الأول: فمتروك بالاتفاق فإنه يقتضي وجوب السؤال وأنتم لا تقولون به ، ويقتضي جوازه بعد الاجتهاد ؛ لأنه غير عالم بل ظان ، ثم نقول ليس في الآية تعيين ما عنه المسؤول ، فيحمل على وجه الدليل.

قلت: وهذا أولى فإنه يمكن أن يقال بوجوبه فإنه من جملة أسباب الاجتهاد ، أو يكون خطاباً لغير المجتهد.

وأما الثاني: فلا يدل على وجوب الطاعة في كل شيء.

وأما الثالث: فنحمله على قبول الرواية ، قلت: وقد مرَّ البحث في اقتضائه

---

(١) أخرجه البخاري (٩/٧٨) ، برقم: ٧٢٠٧.




للعموم في الأوامر، وذلك يُبطل هذا الجواب.

وأما الرابع: فيجوز أن يكون المراد طريقهما في العدل والإنصاف والانقياد إلىٰ الحق والبعد عن الدنيا.

وعن الخامس: أنَّ العامي قاصرٌ بخلاف المجتهد القادر.

وعن السادس: أنَّ المفتي ربما كان متمسكاً بخبر الواحد فتَمَسُّكُ المجتهد به أولىٰ؛ لأنه أبعد عن الاحتمال.

وعن السابع: أنَّ ذلك يجوز لولا ما ذكرنا من الدلائل السمعية الصارفة عنه.

قلت: وقد ذكر الشيخ قسماً رابعاً ولم يذكر حكمه وهو العالم الذي لم يبلغ درجة الاجتهاد، والظاهر أنه يجوز له التقليد؛ لأنه عاجزٌ فهو كالعامي.

فرع:

اتفقوا علىٰ أنَّه لا يجوز الاستفتاء إلا ممن يغلب علىٰ ظنه أنَّه من أهل الاجتهاد والورع، إذ هذا في حقه بمنزلة نظر المجتهد في الأمارات، وذاك عندما يراه منتصباً للفتيا بمشهدٍ ويرىٰ اجتماع المسلمين علىٰ سؤاله، ثم إن اتفق أهل الاجتهاد علىٰ شيءٍ واحدٍ لزمه قبوله(١).

وإن اختلفوا قال قومٌ: يتخيَّر ولا يجب عليه النظر في الأعلم والأورع، فإنَّ العلماء في كل عصرٍ لا يُنكرون علىٰ العوام ترك ذلك(٢).

---

(١) انظر: بديع النظام (٦٨٢/٢)، التلخيص (٤٦٥/٣)، المستصفىٰ (ص٣٧٣)، تشنيف المسامع (٦١١/٤)، شرح مختصر الروضة (٦٦٦/٣).

(٢) ونقل الزركشي عن الرافعي أنه قال: وهو الأصح عند عامة الأصحاب. انظر: البحر المحيط (٣٦٥/٨).




وقال قومٌ: يجب ؛ لأنه طريق إلىٰ قوة الظن ، فصار كقوة ظن المجتهد[1] ، ثم إن حصل ظن الرجحان مطلقاً بغير العمل بقول الراجح ، وإن حصل ظن الاستواء مطلقاً فيمكن أن يقال هذا لتعادل أمارتي الحل والحرمة فلا يمكن وقوعه ، ويمكن أن يقال سقط عنه التكليف ؛ لأنَّا قد جعلنا له أن يفعل ما يشاء.

قلت: بل عند التساوي يتخير أو يرجع إلىٰ قول غيرهما إلا أن تتساوىٰ أقوال كل مفتي فيتعين التخيير ، ولعل هذا مراده بسقوط التكليف يعني تكليف اتباع قول مجتهدٍ بعينه فإن سقط عنه التكليف ها هنا بالكلية فليسقط عن المجتهد عند تعادل الأمارات.

وقد ذكر الشيخ تعارض أقوال المفتي إشكالاً للخصم علىٰ دليل امتناع وقوع تعادل الأمارتين ثَمَّ ، فدلَّ علىٰ أنَّه لا خلاف في إمكان وقوعه ، بل كلامه ثَمَّ يدل علىٰ أنَّه واقعٌ ولا شك في إمكانه عقلاً وشرعاً وعادةً ، وقد أشرت إلىٰ وجه الاعتذار عن هذا الإشكال ثَمَّ وأنَّ الشيخ لم يُجِب عنه.

وإن حصل ظن رجحان كل واحدٍ علىٰ الآخر من وجه ، قال الشيخ: ففيه صور ـ قلت: ليس له إلا صورة واحدة وهي الأخيرة ـ.

أحدها: أن يستويا في الدين ويتفاضلا في العلم ، فمنهم من خيَّره ومنهم من أوجب تقديم الأعلم وهو الأقرب كما في الإمامة في الصلاة فإنَّه يُقدم ، قلت: ولكن ثَمَّ تقدم أولوية فالوجوب ها هنا كالأولوية ثَمَّ.

ثانيها: أن يستويا في العلم ويتفاضلا في الدين فهاهنا يجب الأخذ بقول الأدين.

---

(١) وهو قول بعض الأصوليين منهم ابن سريج والقفال وصححه أبو إسحاق الإسفراييني وإلكيا الهراسي ، وعللوا ذلك بأن الأفضل أهدىٰ إلىٰ أسرار الشرع. انظر: البحر المحيط (٨/٣٦٥).




وثالثها: أن يترجح أحدهما في العلم والآخر في الدين[1]، قيل: يؤخذ بقول الأدين، والأقرب الأخذ بقول الأعلم، فإنَّ الحكم مستفادٌ من العلم، فإن قلت: بم يعرف العامي الفاضل من المفضول ولا خبرة له بعلمهما؟.

قلت: يعرف ذلك بالتسامع وإذعان المفضول له، وأمارات أُخر تفيد الظن دون البحث عن نفس العلم كما يعرف ذلك في سائر الصنائع.

* النظر الثالث: في المستفتى فيه:

وفيه مسألتان:

* الأولى:

لا يجوز التقليد في أصول الدين خلافاً للكثير من الفقهاء[2]، فإنَّ الله تعالى أوجب على الرسول العلم بأنَّه لا إله إلا هو، فيكون واجباً علينا لقوله تعالى: ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾، فإن قيل: إيجاب الله تعالى غير ممكن فإنَّه تكليف لما لا يطاق، وقد مرَّ تقريره والشيخ قد أعاده.

سلمنا وجوبه على الرسول، فلِمَ يجب على غيره؟.

وأما وجوب الاتباع فمعارضٌ بأنَّ الأعرابي الجِلف كان يحضر ويتلفظ عنده ﷺ بكلمة الشهادة فيحكم بإيمانه من غير سابقة معرفةٍ بالأصول.

ولأن هذه الدلائل لا تُعرفُ إلا بعد الممارسة الشديدة، ولم يُمارسوا

---

(١) والمتأمل لهذه الصورة يجد أنها بالفعل تشمل الصورتين السابقتين، وبه يتضح تعقب الحموي.

(٢) وهو قول عبيد الله بن الحسن العنبري. انظر: نفائس الأصول (٩/٣٩٥٧)، التبصرة (ص٤٠١)، قواطع الأدلة (٢/٣٤٦)، المستصفى (ص٣٧٠)، الإحكام (٤/٢٢٣)، التمهيد (٤/٣٠٧).

شيئاً من ذلك.

ولأنه ﷺ لم يقل لأحدٍ ممن أسلم هل علمت حدوث الأجسام، وأنه تعالىٰ مختاراً وموجب بالذات، فلا يكون خطور هذه المسائل بالبال شرط في الإيمان، وفي هذه المسألة أبحاثٌ دقيقةٌ في علم الكلام[1]، فالأولىٰ أن نقتصر علىٰ أنَّ القرآن دلَّ علىٰ ذم التقليد، ولا يجوز صرفه إلىٰ الشرعيات كما سيأتي، فوجب صرفه إلىٰ الأصول.

قلت: وأيضاً لو جوَّزنا التقليد لجوَّزنا اتباع المخطئ، فإنَّ المصيب واحد بالاتفاق، ولأن العمل بالظن لا يجوز كما عرفت، والتقليد لا يفيد إلا ظناً.

❁ **المسألة الثانية:**

ويجوز التقليد في فروع الشريعة خلافاً لمعتزلة بغداد[2]، وقال الجبائي: لا يجوز فيما لم يكن من مسائل الاجتهاد[3].

وهو فاسدٌ فإنَّا لو لم نجوِّز له ذلك كلفناه الفصل بين البابين، ولا يمكن ذلك إلا بأن يكون من أهل الاجتهاد، فيعود الكلام إلىٰ أنه يجب عليه الاجتهاد.

ولنا وجهان:

الأول: إجماع الأمة قبل حدوث المخالف، فإنَّ العلماء في كل عصرٍ لم

(١) انظر: المحصل (ص٤٤)، معالم أصول الدين (ص٢٢).

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٤٣٠) والتلخيص (٣/٤٣٣)، روضة الناظر (٢/٣٨٢)، المعتمد (٢/٣٦٠)، الإحكام لابن حزم (٦/٥٩).

(٣) انظر: المعتمد (٢/٣٦١).

ينكروا علىٰ العوام قبول قولهم من غير سؤال عن وجه الاجتهاد.

الثاني: أنَّ العامي لا يجوز أن يكون مأموراً بالاستدلال، فإما أن لا يكون مأموراً بشيءٍ وهو باطلٌ بالاتفاق، أو مأموراً بالتقليد وهو المطلوب؛ لأن الأدلة السمعية لا يلزمه تحصيلها عند أول كمال عقله، فإن الصحابة لم يلزموا أحداً ذلك.

ولأن وجوب ذلك يمنعه عن مصالح الدنيا المؤدي إلىٰ فساد العالم، وعند نزول الحادثة اكتساب صفة الاجتهاد في ذلك الوقت غير مقدورٍ له، والاكتفاء بالبراءة الأصلية خلاف الإجماع.

ولك أن تقول: رتبة الاجتهاد إنما تصعب علىٰ من يقول بالقياس وخبر الواحد والإجماع والتمسك بالظواهر، أما من لا يقول به فالأمر فيه سهل؛ لأنه قد تقرَّر في عقل كل عاقلٍ أنَّ الأصل في اللذات الإباحة وفي المضار الحرمة، فمن لم يجد نصاً قاطعاً في منعه ودلالةً تصرف عن مقتضىٰ العقل وإلا وجب البقاء علىٰ علته.

وحينئذٍ فالعامي إن كان فيه شيءٌ من الذكاء عرف حكم العقل وإلا نبهه المفتي، وكذا إن كان في الواقعة نصٌ نبهه عليه، ومعرفة هذه الأشياء لا تحتاج إلىٰ تدقيق النظر، فليس فيه ما يمنعه من المعاش، ثم إن صحت هذه الدلالة وجب طردها في الأصول بل أولىٰ، فإنها أخفىٰ وأدق.

فإن قلت: الاجتهاد في الفروع يحتاج إلىٰ علومٍ كثيرةٍ وتبحرٍ شديد، وأما الأصول فيكفي فيها معرفة أدلة التوحيد والنبوة علىٰ سبيل الإجمال وذلك يكفي فيه أدنىٰ سعي.




قلت: هذا إنما يصح إذا سُلِّم الفرق بين مباحث الجملة والتفصيل وهو باطلٌ ؛ لأنه متىٰ حصل العلم بسائر مقدمات الدليل وجب حصول العلم النظري وامتنعت الزيادة عليه ، وإن كان بعض مقدماته مقبولة تقليداً كانت النتيجة ظناً لا علماً .

فإذا قال صاحب الجملة: يكفيه الاستدلال بحدوث الحوادث علىٰ وجود الصانع ، قلنا: هذا حقٌّ ولكن لا يكفي هذا ما لم يعلم أن ذلك المؤثر يجب أن يكون فاعلاً مختاراً ، وهذا غير معلوم للعوام وإن كان الأول معلوماً ؛ لأنه ما لم يثبت أنه ليس أثراً لموجب لم يجب إسناده إلىٰ المختار ، فإذا قطع العامي بذلك من غير دليل كان مقلداً غير محقق في النتيجة ، وكذا إذا رأىٰ حدوث فعلٍ خارقٍ للعادة علىٰ يد مدعي الرسالة جاز أن يكون فعلاً لغير الله بل خاصة لنفس المدعي أو دواءً أو من عمل الجن ، وبتقدير أن يكون فعلاً لله يجوز أن يكون لا لغرض ، وإن كان فيجوز أن يكون لشيءٍ غير التصديق ، فلا يمكن القطع بدلالة المعجز علىٰ صدق المدعي ما لم تبطل هذه الأقسام ، وإلا فهو مقلدٌ غير محقق ، فظهر فساد الفرق بين الجملة والتفصيل ، فإما أن يقال: عِلْمُها تفصيلاً سهلٌ فيكون مكابرةً ، أو يقال: يجوز التقليد فيها فيسقط الفرق(١) .

واحتج المخالف:

ـ بالآيات والأخبار الدالة علىٰ ذم التقليد وقوله ﷺ: «اجتهدوا فكلٌّ ميسرٌ لما خُلِق له»(٢) .

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٩/٣٩٥٨) ، نهاية الوصول (٨/٣٨٩٣) ، البحر المحيط (٨/٣٢٧) .

(٢) أخرجه البخاري (٦/١٧١) ، برقم: ٤٩٤٩ ، ومسلم (٤/٢٠٤٠) ، برقم: ٢٦٤٧ .




ـ ولأن هذا يقتضي جواز تقليد من يمنع من التقليد، وما يفضي ثبوته إلىٰ عدمه فهو باطل.

ـ ولأنه لا يأمن جهل المفتي وفسقه، فيكون فاعلاً للمفسدة.

ـ ولأنه لو جاز في الفروع لجاز في الأصول، وتقريره ظاهرٌ.

وأما الجبائي فاحتج: بأنَّ غير مسائل الاجتهاد الحقُّ فيها واحدٌ فلا يأمن أن يقلد في خلاف الحق، أما مسائل الاجتهاد فكل قولٍ فيها حق[1].

والجواب عن الأول: أنَّه منقوضٌ بكل ظنٍ وجب العمل به كقيم المتلفات وأروش الجنايات ومصالح الدنيا.

وعن الثاني: بالفرق المذكور، قلت: وأيضاً فإنَّ الغرض من الفروع العمل، فجاز أن يُكتفىٰ فيه بالظن.

وعن قول الجبائي أنَّا لا نأمن في مسائل الاجتهاد أن يكون المفتي لم يجتهد، أو قصَّر أو أفتىٰ بخلاف اجتهاده، فإن قلت: مصلحة العامي العمل بقول المفتي، قلت: وكذا ما نحن فيه.



(١) انظر: المعتمد (٢/٣٦٢).

القول فيما اختلفوا في كونه دليلاً شرعياً

❁ **المسألة الأولى:**

في بيان أنَّ الأصل في المضار الحرمة وفي المنافع الإباحة بأدلةٍ شرعيةٍ تليق بطباع الفقهاء، وإن كان فتحقيق القول فيها لا يتم إلا بالاعتزال

أما الأول: فيدل عليه قوله ﷺ: «لا ضرر ولا إضرار في الإسلام»(١)، والكلام عليه مشهورٌ في الخلاف(٢).

ثم بيَّن الشيخ معنى الضرر ولم يحكه على الخلاف، فقال: قيل: هو عبارةٌ عن ألم القلب؛ لأنه معنى عام في صور الاستعمال، فيُجعلُ حقيقةً في القدر المشترك دفعاً للاشتراك والمجاز.

فإن قلت: إن أردت بألم القلب الحزن والغم فباطلٌ، فإنَّ من خرق ثوب إنسان وهو غافلٌ يقال: أضرَّ به، والغم يستدعي الشعور، وإن أردت غيره فبيِّنه.

نزلنا عن ذلك لِمَ قلت إنه لا مشترك سوى ما ذكرت؟ ولِمَ لا يكون عبارة عن تفويت النفع؟ وهو أولى؛ لأنه يقال مقابلاً للنفع.

ولما كان النفع تحصيل المنفعة وجب أن يكون الضرر زوالها، والأصل عدم الاشتراك، وذكْر الزوال أجود من الإزالة، فإنه إضرار والكلام في الضرر.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر: نفائس الأصول (٩/٣٩٨٠)، نهاية الوصول (٨/٣٩٤٨)، الإبهاج (٣/١٦٦).

سلمنا دلالة ما ذكرتم لكنه معارضٌ بما ذكرنا في تخريق الثوب وكونه يذكر في مقابلة النفع، ولأنه تعالىٰ أخبر أنَّ عبادة الأصنام لا تضرهم مع أنها تؤلم قلوبهم يوم القيامة.

والجواب عن الاستفسار: أنه عندما ينال القلب غمٌ وحزنٌ ينعصر دم القلب لانعصاره وأي عضوٍ عصرته يحصل منه ألمٌ، فالمراد من ألم القلب الحالة التي تحصل عند الانعصار، فبان لك أن ألم القلب يغاير الحزن والغم، وإن كان لا يفارقه.

وأما تخريق الثوب، فهو من باب إطلاق المسبب علىٰ السبب؛ لأنه وجد ما لو عرفه كان كذلك.

وأما أنه لا مشترك سواه، فالأصل عدمه.

وأما تفويت النفع، فهو باطلٌ بسائر انتقالات المِلك، فإنَّ الناقل فوَّت علىٰ نفسه الانتفاع بعين ماله مع أنَّه لا يسمىٰ ضرراً.

وأما كونه يُذكرُ في مقابلته، فهب أنه كذلك؛ ولكنَّ أحدهما عبارةٌ عن تحصيل اللذة أو وسيلتها والآخر عبارةٌ عن الألم أو وسيلته.

وأما الأصنام، فلا نسلم أنها تضرهم في الآخرة بل الذي يضرهم عبادتها.

وأما الأصل الثاني[1] فعليه أدلة:

الأول: قوله تعالىٰ: ﴿خَلَقَ لَكُم﴾ [البقرة: ٢٩] ﴿مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ١١٦]، واللام تقتضي التخصيص بجهة الانتفاع كقوله تعالىٰ: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ

(١) وهو أن الأصل في المنافع الإذن والإباحة.




وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ ﴾ [البقرة: ١٣٤] ، وقوله ﷺ: «النظرة الأولىٰ لك»[١].

و«له غنمه وعليه غرمه»[٢] ، وقولهم: (هذا الكلام لك وهذا عليك) ، فإن قيل: هذا باطلٌ بقوله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا ﴾ [الإسراء: ٧] ، وقوله: ﴿ لِّلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ ﴾ [البقرة: ٢٨٤] ، فإنه تعالىٰ يستحيل انتفاعه.

ولأن النحاة قالوا: (اللام) للتمليك[٣].

سلمنا ذلك ولكن إن ادعيتم أنها تفيد كل الانتفاعات فممنوع ، وإن ادعيتم المسمىٰ فمسلَّمٌ لكنه يصدق بحصوله في فرد وهو الاستدلال بها علىٰ الصانع.

سلمنا إفادتها العموم لكن بالخلق الذي هي داخلةٌ عليه.

سلمنا إفادتها كل ما سواه لكنه مقابلة للجميع بالجميع ، فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد فقط. سلمنا إفادتها للكل ولكن كلمة (في) للظرفية ، فتختص بالمعادن والركاز.

سلمنا دلالتها علىٰ إباحة ما علىٰ الأرض ولكنَّ الآية تُشعر بأنَّ ذاك حالة الخلق ، فلِمَ قلت إنه بقي؟ وليس هذا من قبيل ما يبقىٰ حتىٰ يقال الأصل بقاؤه ؛ لأن كونه مباحاً صفةٌ والصفة عرضٌ لا تبقىٰ.

---

(١) أخرجه أبو داوود (٢/٢٤٦) ، برقم: ٢١٤٩ ، والترمذي (٥/١٠١) ، برقم: ٢٧٧٧ ، والحاكم في المستدرك (٢/٢١٢) برقم: ٢٧٨٨ ، وقال: (هذا حديث صحيح علىٰ شرط مسلم ولم يخرجاه).

(٢) أخرجه عبدالرزاق (٨/٢٣٧) ، برقم: ١٥٠٣٤ ، وابن أبي شيبة (٤/٥٢٥) ، برقم: ٢٢٧٩٩ ، والبيهقي في السنن الكبرىٰ (٦/٦٥) ، برقم: ١١٢١٠ ، والحاكم في المستدرك (٢/٥٨) برقم: ٢٣١٥ ، وقال: (هذا حديث صحيح علىٰ شرط الشيخين ولم يخرجاه). انظر البدر المنير (٦/٦٣٧).

(٣) انظر: شرح ابن عقيل (٢/٢١).

سلمنا بقاءه ولكنه خطابُ مشافهةٍ فيختص بالحاضرين.

سلمنا ذلك لكن قوله: ﴿ لِّلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ ﴾ [البقرة: ٢٨٤] يعارض ما ذكرتم.

والجواب: أنها وإن جاءت فيما ذكرتم لمطلق الاختصاص إلا أن جعله حقيقةً فيما ذكرنا أولىٰ؛ لأنه يمكن جعله فيما ذكرتم بخلاف العكس؛ لأن العام يلازم الخاص ولا عكس.

وأما قول النحاة فلم يريدوا أنه حقيقة الملك وإلا بطل بقولهم: (السرج للدابة)، وإنما أرادوا الاختصاص النافع.

قوله: تحمل علىٰ منفعة الاستدلال علىٰ الصانع، قلنا: ذاك حاصلٌ بنفس الإنسان، فيكون تحصيلاً للحاصل.

واعلم أنَّ أكثر نسخ المحصول في هذا الموضع تَخَبَّطُ ولا يصح منها إلا ما ذكرت.

قوله: اللام داخلة علىٰ (الخلق)، قلنا: الخلق هو المخلوق.

قلت: وقد مرَّ الدليل علىٰ ذلك في باب الاشتقاق[1]، واستدل ها هنا بقوله تعالىٰ: ﴿هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان: ١١] أي: مخلوقه، وهذا يدل علىٰ أنه يستعمل بإزاء ذلك، أما أنه هو هو فممنوعٌ.

فإن قلت: الأصل في الاستعمال الحقيقة، قلت: والأصل في المصادر أن تكون اسماً للفعل لا للمفعول.

(١) انظر: المحصول (١/٢٥٠).

سلمنا أن الخلق غير المخلوق ولكن لا نفع للمكلف في صفة الله تعالىٰ، فوجب أن يكون المراد ها هنا المخلوق مجازاً.

قوله: أنه مقابلة للجميع بالجميع، قلنا: لا نسلم بل هذا بمنزلة قولك: (الدار لزيدٍ وعمرو)، فإنه يقتضي تعلق حقِ كل واحدٍ منهما بكل جزءٍ من الدار.

قوله: (في) للظرفية فتختص بما في باطن الأرض، قلنا: هذا باطلٌ بقوله تعالىٰ: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠].

قوله: الاختصاص عَرَضٌ فلا يبقىٰ، قلنا: ولكنَّ حكم الله صفة له وهي واجبة الدوام.

قوله: يختص بالحاضرين، قلنا: لما حكم به النبي في حقهم عمَّ في حقنا، لقوله: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»[١].

وأما قوله: ﴿لِّلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، فلا يجوز حمله على الاختصاص النافع فلا يكون معارضاً لما ذكرنا بل المراد الاختصاص بالإيجاد والخلق.

قلت: وهذا تصريح منه بأنَّ الخلق نفس المصدر لا المخلوق.

الدليل الثاني: أنَّ الله تعالىٰ أنكر في نصِّ كتابه على من حرم زينته، فوجب أن تكون الحرمة منتفية عن هذه الماهية، فلا تثبت في شيءٍ من أفرادها، وإلا ثبتت في الماهية؛ لاشتماله عليها، وإذا انتفت الحرمة ثبتت الإباحة.

الدليل الثالث: قوله تعالىٰ: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ [المائدة: ٤]، وليس

(١) سبق تخريجه.




المراد الحلال وإلا كان تكراراً، فوجب تفسيره بما استطاب طبعاً، فتكون المنافع كلها حلال(١).

الدليل الرابع: ما اعتمد عليه أبو الحسين في حكم الأشياء قبل ورود الشرع غير أن الشيخ ذكره ها هنا بطريق القياس وثم بطريق الدوران، وجعل الجامع كونه انتفاع بما لا ضرر فيه على المالك وهو الله قطعاً ولا على المنتفع ظاهر لتخرج عنه المحرمات، فإن ترتيب العقاب على فعله فيه ضرر ظاهر، وفرق بين هذا والاستضاءة بسراج الغير بأنه يقبح، ثم المنع من المالك ولا يقبح من الله المنع(٢).

وأجاب: بأنه لا تلزمه المساواة إلا من الوجه المقصود.

الدليل الخامس: ما ذكره ثَمَّ وجهاً آخر وتمسك ها هنا على عدم العبث فيما ذكره في باب المناسبة وأنه لا يليق بالحكيم وأخلَّ ها هنا بأحد الأقسام وهو أن يكون غرضه الإضرار ولا بد منه وقد ذكره ثَمَّ وأبطله، فثبت لما ذكره أن المقصود من الخلق نفع المحتاج؛ لبطلان بقية الأقسام، فوجب أن يكون النفع مباحاً أين ما كان، فإن منع منه مانع فإنما كان لعود ضرر منه إلى المحتاج إما حالاً أو مآلاً لكنه خلاف الأصل.

❁ المسألة الثانية: في استصحاب الحال:

وهو حجة عندنا وعند الصيرفي والمزني(٣)، خلافاً لجمهور الحنفية والمتكلمين(٤).

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٣٩٧٤/٩)، التلخيص (٤٧٢/٣)، المستصفى (ص٥١).

(٢) انظر: المعتمد (٣١٩/٢).

(٣) انظر: التلخيص (١٢٨/٣)، الإحكام (١٢٧/٤)، شرح مختصر الروضة (١٤٧/٣).

(٤) انظر: تقويم الأدلة (ص٤٠٠)، أصول السرخسي (٢٢٤/٢)، العدة (١٢٥٦/٤)، التمهيد=

ولنا: العلم بتحقق أمرٍ في الحال يقتضي ظن بقائه في الاستقبال ؛ لأن الباقي مستغنٍ عن المؤثر والحادث مفتقرٌ إليه والمستغني راجح الوجود بالنسبة إلىٰ المفتقر.

أما أنَّ النافي مستغنٍ ؛ فلأنَّا لو فرضنا له مؤثراً إن لم يصدر عنه أثر كان متناقضاً ، وإن صدر أمر هو موجود كان تحصيلاً للحاصل ، وإن لم يكن موجوداً كان الأثر حادثاً لا باقياً.

وأما أن الحادث مفتقرٌ فبإجماع المسلمين بل بإجماع العقلاء.

وأما أن المستغني راجح ، فلأنه لا بد أن يكون الوجود به أولىٰ ، إذ لو استويا لافتقر إلىٰ المؤثر.

وأما الحادث فليس أحد طرفيه راجحاً ، وإلا لما افتقر إلىٰ المرجح ؛ لأنه حينئذٍ يكون ترجيحاً فيكون تحصيلاً للحاصل.

قلت: ولأنه لو كان راجحاً لوجب وقوعه ، فلا يفتقر إلىٰ المرجح كما مرَّ تقرير هذه الطريقة.

الثاني: أن الباقي لا يعدم إلا عند وجود المانع ، والحادث يعدم بذلك ويعدم المقتضي ، وما لا يعدم إلا بطريقٍ واحدٍ أولىٰ بالوجود ، ولا معنىٰ لظن بقائه إلا اعتقاد كون الوجودية أولىٰ ، وإذا حصل الظن وجب العمل به كما عرفت.

فإن قيل: إن عنيتم بقولكم الباقي مستغنٍ أن كونه باقياً مستغنٍ فممنوعٌ.

ثم هو مناقضٌ لقولكم الحادث مفتقرٌ ؛ لأن كونه باقياً لم يكن حاصلاً حال

= (٤/٢٥٤) ، المعتمد (٢/٣٢٥).

حدوثه فيكون حادثاً، وإن عنيتم شيئاً آخر فبينوه.

نزلنا عن ذلك، فلِمَ لا يكون أثر المؤثر شيئاً لم يكن؟.

قوله: فيكون حادثاً لا باقياً، قلنا: لا معنىٰ لبقائه إلا حصوله في الزمن الثاني بعد أن كان حاصلاً قبله، وحصوله في الزمن الثاني لا بد أن يكون من شيءٍ آخر.

أما أنَّ أثر المؤثر شيءٌ مستمرٌ أو جديد فهو خارج عن المقصود.

سلمنا ذلك فلِمَ قلت: تحصيل الحاصل محال؟ فإن عنيت به أن تجعل عين ما كان موجوداً في الزمن الأول حادثاً في الثاني فمسلمٌ، لكن لِمَ قلت إن إسناد الباقي إلىٰ المؤثر يقتضي ذلك؟ وإن عنيت أنَّ صدق الموجود عليه في الزمن الثاني إنما ترجح لهذا المؤثر، فلِمَ قلت: إنه محال؟ ـ ونسخ المحصول الأول بدل الثاني وهو من غلط الكاتب ـ.

سلمنا دلالة ما ذكرتم علىٰ استغناء الباقي عن المؤثر لكن معنا ما يأباه، وذاك أن هذا الشيء كان ممكناً في زمن حدوثه وإلا لم يفتقر إلىٰ المؤثر ـ وفي النسخ أن بقاءه كان ممكناً ـ وإمكانه من لوازم ماهيته، فيكون واجب الحصول في جميع أزمان تحقق الماهية، وكل ممكن مفتقرٍ إلىٰ المؤثر؛ لاستواء طرفيه فيفتقر إلىٰ المرجح.

فإن قلت: لِمَ لا يكون الإمكان مفتقراً إلىٰ المؤثر بشرط الحدوث؟

قلت: لأن الحدوث نعتٌ للشيء يتوقف علىٰ وجوده المتأخر عن تأثير المؤثر فيه المتأخر عن احتياجه إلىٰ المؤثر المتأخر عن علة احتياجه، فلو توقف الاحتياج الذي هو متقدم علىٰ الحدوث المتأخر لزم الدور.

سلمنا ذلك فلِمَ قلت أن المستغني راجح ؟.

قوله: الباقي أولىٰ بالوجود، قلنا: إن عنيت بهذه الأولوية امتناع العدم عليه فهو باطلٌ فإنه قابلٌ للعدم، وإن عنيت غيره فبيِّن.

فإن قلت: المراد درجةٌ متوسطةٌ بين الاستواء والضرورة، قلت: قد بيَّنَّا أنَّ هذه الواسطة محال، ولأنه إن امتنع النقيض مع هذه الأولوية فهو الضرورة وإن لم يمتنع صح الوجود عليه تارة والعدم أخرىٰ، فحصول أحدهما بدلاً عن الآخر إن توقف علىٰ انضمام قيد لم يكن الحاصل قبله كافياً في الأولوية، وإن لم يتوقف كان نسبة تلك الأولوية إلىٰ الوجود والعدم علىٰ حدٍ سواء، فترجح أحدهما علىٰ الآخر لا لمرجحٍ محالٌ.

وأما الوجه الثاني: فنقول: لِمَ قلت إن هذا القدر يقتضي رجحان الباقي علىٰ الحادث ؟.

سلمنا أن ما ذكرتم نقيضه من هذا الوجه لكن يقتضي عدمه من وجهٍ آخر، وذاك أنه لا يَصْدُقُ عليه كونه باقياً إلا إذا حصل في الزمن الثاني وذلك الحصول حادثٌ، فالمتوقف علىٰ الحادث الذي ليس براجح الوجود لا يكون راجح الوجود.

سلمنا رجحان الباقي لكن لِمَ قلتم أنَّ هذا باقي ؟ وإنما يتحقق البقاء إذا وجد في الزمن الثاني، فإذا بينتم حصوله في الزمن الثاني بكونه راجحاً كان دوراً؛ لأنه لا يُعرف رجحان ما لم يعرف حصوله في الزمن الثاني، ولا يعرف ذلك الحصول إلا بعد معرفة الرجحان.

سلمنا رجحانه علىٰ الحادث في الخارج، فلِمَ يكون في الظن كذلك ؟.

سلمنا ذلك كله ولكن معنا ما يمنع من التمسك بالاستصحاب ؛ لأن من سوَّىٰ بين الوقتين في الحكم إن كان لاشتراكهما في شيءٍ يقتضي ذلك فهو قياسٌ لا استصحاب ، وإن لم يكن كذلك كان تسويةً من غير دليل وهو باطلٌ بالإجماع.

والجواب عن الأول: لا شك أن الباقي هو الحاصل في زمن بعد أن كان بعينه حاصلاً في زمنٍ قبله ، فبعد ذلك إن لم يحصل في تلك الذات أمرٌ لم يكن حاصلاً بطل قولهم أن كونه باقياً كيفيةٌ حادثةٌ ، وإن حصل كان مغايراً للذات وتكون هي الباقية في الحقيقة لا هذه الكيفية ، فلا يكون إسناد تلك الكيفية إلىٰ المؤثر قادحاً في قولنا.

ثم نقول لو كان حصوله في الزمن الثاني كيفية زائدة لكان حصول ذلك الزائد كيفية أخرىٰ ولزم التسلسل وهو محال.

ولأن العدم قد يصدق عليه أنه باقٍ ، فلو كان بقاؤه كيفية ثبوتية لزم قيام الوجود بالعدم وهو محال ، ثم بتقدير كونه كيفية حادثة لا يقدح في قولنا.

قوله: ما تعني بتحصيل الحاصل؟ قلنا: أن يُعطىٰ ما كان حاصلاً حصولاً وهو محال بالبديهة.

قوله: كل ممكن مفتقر إلىٰ المؤثر ، قلنا: لا نسلم بل ذاك شرط الحدوث.

قوله: الحدوث متأخر ، قلنا: نحن لا نريد أن كونه حادثاً شرطٌ ، بل نريد أن كونه بحيث لو وقع بالمؤثر كان حادثاً شرطٌ ، وكونه بهذه المثابة أمرٌ متقدمٌ.

قوله: ثبوت هذه الواسطة محال ؛ لإفضائه إلىٰ ترجيح أحد المتساويين لا لمرجح ، قلنا: ذاك إنما يمتنع بشرط الحدوث.

قوله: لِمَ قلت أن الوجه الثاني يقتضي الرجحان؟

قلنا: لأن العدم الباقي متناهي فإنه مشروطٌ بالوجود وهو متناهي بخلاف عدم حصول الحادث فإنه غير متناهي؛ لأنه يصدق على ما لا نهاية له أنه لم يحدث، وما لا نهاية له أكثر مما له نهاية، والكثرة موجبة للظن.

قال الشيخ: ويمكن التمسك بهذه النكتة ابتداءً، قلت: يعني في أصل المسألة.

قوله: كونه باقياً يتوقف على الحدوث الذي ليس براجح، قلنا: إنما يلزم هذا أن لو كان حصوله في الزمن الثاني كيفيةٌ وجوديةٌ وقد أبطلناه.

سلمنا ذلك ولكن الحادث أيضاً حاصلٌ في الزمن الثاني، فيكون مرجوحاً من وجهين:

- من جهة حدوثه.

- ومن جهة حدوث حصوله.

قوله: ما لم يعرف كونه باقياً لا يُثبت الرجحان، قلنا: لا حاجة إلى ذلك، إذ قد بيَّنَّا أنَّ الوجود في الزمن الأول احتمال وجودٍ في الثاني راجح من الوجه الذي ذكرنا، فمتى حصل العلم بوجوده في الحال لزم اعتقاد رجحانه في الثاني، وعلى هذا يسقط الدور.

قوله: هذا في الخارج، فلِمَ يكون في الذهن كذلك؟

قلنا: لو لم يكن الاعتقاد الذهني مطابقاً للخارجي كان جهلاً.

قوله: إن لم تكن التسوية عن قياس كانت عن غير دليل، قلت: ليست الأدلة منحصرةً في القياس بل ثبت بناءً على ما ذكرنا.

وبعدُ فالقول بالاستصحاب أمرٌ واقعٌ لا سبيل إلىٰ إنكاره، أما في الدين فلأنه لا سبيل إلىٰ الاعتراف بالنبوة إلا بالمعجز، ولا معنىٰ للمعجز إلا فعل الخارق للعادة، ولا معنىٰ للعادة إلا أن العلم بوقوعه علىٰ وجهٍ مخصوصٍ يقتضي اعتقاد أنه لو وقع لوقع علىٰ ذلك الوجه، وهذا عين الاستصحاب.

وأما في الشرع فلأنَّا متىٰ تعبَّدَنا بحكمٍ فلا يمكننا العمل به إلا متىٰ علمنا أو ظننا عدم طريان الناسخ، ولا سبيل إلىٰ العلم بذلك إلا الاستصحاب؛ لأنَّا لو علمناه بلفظٍ آخر افتقرنا إلىٰ اعتقاد عدم النسخ أيضاً.

ولأن الفقهاء مع كثرة اختلافهم اتفقوا علىٰ أن اليقين لا يُزال بالشك، وهو عين الاستصحاب، فإنَّهم رجحوا إبقاء الباقي علىٰ حدوث الحادث(١).

وأما في العرف فلأنَّ أكثر مصالح العالمِ ومعاملات الخلق مبنيٌّ علىٰ الاستصحاب، ومن تأمل ذلك قطع به، ولهذا من غاب عن أحبابه وأصدقائه كتب إليهم في الأمور التي كانت موجودةً حال حضوره، ومن خرج من داره وترك أولاده علىٰ حالةٍ كان اعتقاد بقائهم علىٰ تلك الحالة راجحاً علىٰ عدمها.

فرع:

يقال النافي لا دليل عليه وهو بالنون والفاء، ومعناه: أن من ينفي الحكم لا يجب عليه إقامة الدليل(٢) ـ وفي بعض نسخ المحصول بالقاف والباء المعجمة

(١) وهذا هو الحق فهي من القواعد الخمس الكبرىٰ التي عليها مدار علم القواعد الفقهية ومنها تتفرع عدة قواعد هي عين دليل الاستصحاب. انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص٤٧)، الأشباه والنظائر لتاج الدين السبكي (١٣/١).

(٢) انظر: الفصول (٣٨٥/٣)، أصول السرخسي (٢١٥/٢)، التبصرة (ص٥٣٠)، المستصفىٰ=

بواحدة من استقل، وهو تصحيف ـ.

قال الشيخ: وهذا إن أريد به أنَّ العلم بالعدم الأصل يوجب ظن دوامه فحقٌ، وإن أريد غيره فباطلٌ؛ لأن العلم بالنفي أو الظن به لا يحصل إلا عن دليلٍ.

❁ المسألة الثالثة:

القول بالاستحسان المحكي عن الحنفية قد يُظن أنه الحكم من غير دليل، ولهذا أنكره من أنكره[1]، والذي حصَّله المتأخرون في حده أنَّه (العدول عن الحكم في المسألة بمثل ما حُكِمَ به في نظائرها لوجهٍ هو أقوىٰ)[2]، وهو حد الكرخي، ويلزم عليه أن يكون تخصيص العام استحساناً.

فقال أبو الحسين: هو (ترك وجهٍ من وجوه الاجتهاد مغاير للعمومات اللفظية لوجه أقوىٰ وهو في حكم الطارئ)[3].

فأقوىٰ القياسين ليس استحساناً؛ لأنه ليس في حكم الطارئ علىٰ الأضعف، فإن كان كذلك فهو استحسان.

فإن قلت: فقد قال محمد في غير موضع تركنا الاستحسان للقياس، فإن كان الاستحسان أقوىٰ، فلِمَ تركه؟ وإن لم يكن فقد بطل حدكم.

قلت: إنما سمَّىٰ المتروك استحساناً؛ لأنه وحده أقوىٰ من القياس وحده

= (ص١٦٢)، الإحكام (٤/٢١٩)، العدة (٤/١٢٧٠)، روضة الناظر (١/٤٥١).

(١) انظر: الفصول (٤/٢٢٣)، أصول السرخسي (٢/٢٠٠)، إحكام الفصول (٢/٩٣٦)، التبصرة (ص٤٩٢)، المنخول (ص٤٧٦)، العدة (٥/١٦٠٤).

(٢) انظر: الفصول (٤/٢٣٤).

(٣) انظر: المعتمد (٢/٢٩٦).




ولكن اتصل بالقياس ما صيَّر المجموع أقوىٰ من الاستحسان فتركه، قلت: فعلىٰ هذا لا يكون تاركاً للاستحسان لأجل القياس بل للقياس وما انضم إليه.

قال الشيخ: كما لو قرأ آية سجدة في آخر السورة، فالقياس يقتضي أن يجتزئ بالركوع عن السجود ثم اعتضد بقوله تعالىٰ: ﴿وَخَرَّ رَاكِعًا﴾ [ص: ٢٤] حيث أقام الركوع مقام السجود فقال به وترك الاستحسان المقتضي لِأَنْ يسجد لها.

واعلم أنَّه لا بد أن يزاد في هذا الحد، وأن يكون المتروك غير البراءة الأصلية، وإلا كانت الشريعة بأسرها استحساناً، فإنها تركٌ للبراءة بدليلٍ هو أقوىٰ منه بنص أو إجماع أو قياس، وهم لا يقولون به بل يقولون تركنا القياس للاستحسان، وهذا يقتضي أن يكون الثابت بالقياس ليس استحساناً.

ثم اعلم أن القول بالاستحسان راجعٌ إلىٰ تخصيص العلة وقد أبطلناه، وذاك أنَّ الخلاف ليس في اللفظ، فإنه قد وردت هذه اللفظ في القرآن في قوله تعالىٰ: ﴿يَأْخُذُواْ بِأَحْسَنِهَا﴾ [الأعراف: ١٤٥] ﴿فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: ١٨]، وفي السنة: «ما رآه المسلمون حسناً»(١).. الحديث.

وقال الشافعي: (استحسن أن تثبت الشفعة إلىٰ ثلاثة أيام)، وفي المتعة (أن تكون ثلاثين درهماً)(٢)، وفي المكاتب (أن يترك عليه شيء)، وإنما الخلاف في المعنىٰ وهو أنَّ القياس متىٰ كان في صورة الاستحسان تُرِكَ العمل به وبقي معمولاً به في غيرها، وهذا هو القول بتخصيص العلة.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر مختصر المزني مع الأم (٨/٢٨٣).

❁ **المسألة الرابعة:**

الحق أنَّ قول الصحابي ليس بحجة وهو الجديد للشافعي[1]، قلت: وهذا الخلاف إنما يتحقق في المجتهد الذي لا يغلب على ظنه خلاف مذهبه، فإن غلب فقد قال فيما سبق: لا خلاف أنه يجب عليه العمل بموجب ظنه.

ومنهم من قال: هو حجةٌ مطلقاً[2]، فإنه ﷺ جعل الاهتداء لازماً للاقتداء بأيِّهم كان في قوله: «أصحابي كالنجوم».

وجوابه: أنه خطاب مشافهة، فلعله للعوام.

وقيل: هو حجة إن خالف القياس، فإنه لا محمل له إلا اتباع الخبر.

وجوابه: لعله قال به لنصٍ ظنه دليلاً وليس بدليل، نعم يجوز ترجيح أحد القياسين بقوله أما جعله حجة فلا.

وقيل: قول الشيخين حجة وقد ذكرنا حجته وجوابه في الإجماع والفتيا في قصة عبدالرحمن.

قال الشيخ: ها هنا وأيضاً لو اختلفا فأيُّهما يُتَّبع.

قلت: وهذا يدل على أنَّ قول كل واحدٍ منهما حجة على انفراده، فإن كان كذلك فجواب هذا الإشكال سهل، فإنَّ للقائل بهذا أن يقول: يُرجِّح أحدهما،

---

(١) انظر: أصول السرخسي (٢/١٠٥)، التبصرة (ص٣٩٥)، المستصفى (ص١٦٨)، الإحكام (٤/١٤٩)، التمهيد (٣/٣٣١).

(٢) إذا انتشر ولم يظهر له مخالف. انظر: الفصول (٣/٣٦١)، شرح تنقيح الفصول (ص٤٤٥)، التبصرة (ص٣٩٥)، العدة (٤/١١٨٣).




فإن لم يحصل تخيَّر ثَمَّ(١).

قال: ومنهم من قال: إن لم يجب اتباع أبي بكر وعمر وحدهما، فيجب اتباع الخلفاء الأربعة، وهذا يدل صريحاً علىٰ أنَّ من قال باتباع أبي بكرٍ وعمر قال به عند اجتماعهما؛ لأن مراده ها هنا اجتماع الأربعة، فلا يتجه ما ذكره فيهما من الإشكال، ثم لا فائدة في ذكر هذين القولين ها هنا، فإنه قد ذكرهما في كتاب الإجماع وحجتهما وجوابهما إلا أن يُحمل هذا علىٰ الوجوب وذاك علىٰ الجواز وهو تكلفٌ، فإنه متىٰ جاز اتباعهما وجب كسائر الإجماعات.

ثم ذكر ها هنا جوابين عن اتباع الخلفاء:

أحدهما: أنَّا نقول بموجب الخبر أنه يجوز الاقتداء بهما في تجويزهما لغيرهما مخالفتهما.

والآخر: لو اختلفا فأيُّهما نتبع وقد ذُكِر.

وهذان لا يصلحان جواباً إلا عن اتباع أبي بكرٍ وعمر، فإنه ذكره بلفظ التثنية.

ولأنه لم يذكر لفظ الاقتداء إلا فيهما، وذكر ثَمَّ جواباً لا يصلح إلا عن اتباع الخلفاء الأربعة، فقال: السنة هي الطريقة وهي عبارة عما يواظب الإنسان عليه لا علىٰ ما يفعله مرة، ولم يُحكىٰ لفظ السنة إلا في حق الخلفاء فاعرفه.

وحجتنا:

ـ أنَّ الله أمر بالاعتبار وذلك ينافي جواز التقليد.

---

(١) وتوجيهه ما مرَّ في مسألة إذا تساوىٰ مجتهدان في نظر المستفتي فأيهما يتبع؟ ففي قول أنه يتخير ما شاء.




ـ ولأن الصحابة أجمعوا على جواز مخالفة كل واحدٍ منهم صاحبه من غير إنكار.

قلت: قوله: وذلك ينافي جواز التقليد، دليلٌ على أنَّ الكلام في الجواز، وحينئذٍ يكون هذا تكراراً لما ذكره في كتاب الفتيا.

وكذا قوله بعد ذلك: (فرعان: أحدهما: قال الشافعي في الجديد: ولا يقلد العالم صحابياً كما لا يقلد غيره، وقال في القديم: يجوز).

والاعتذار عنه أن الكلام ها هنا في وجوب اتباع الصحابي، فاستدل على انتفائه بانتفاء الجواز وهو صحيح.

ثم إذا لم يجب هل يجوز هذا فرعه له؟ فلهذا جعله فرعاً، وفي الفتيا تكلم في الجواز.

قال الشيخ: والمختار الجديد وهو الحق لقيام الدلائل المذكورة.

فإن قلت: كيف لم يفرق الشافعي بين الصحابي وغيره وقد ورد نبأ الله ورسوله عنهم بما لم يرد في حق غيرهم.

قلت: هذا نبأ حسنٌ يوجب حسن الظن بهم ولا يوجب تقليدهم، ثم قال بدليل أنه ورد أمثالها في حق آحاد الصحابة مع إجماع الصحابة على جواز مخالفتهم.

قلت: وهذا الجواب إنما يصلح عمَّن قال بوجوب اتباع بعض الصحابة دون بعض، ويليق أن يكون عمَّن قال باتباع الخلفاء الأربعة؛ لأن من جملة من نقل الثناء عليهم ها هنا عليٌّ وأبو بكر وعمر، وأنه ﷺ قال لهما لو اجتمعا على شيءٍ ما خالفهما، و«لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان العالمين لرجح»(١)، و«إنَّ الله

---

(١) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (١/١٤٣)، برقم: ٣٥، موقوفاً من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.




ضرب الحق على لسان عمر»[1]، «والله ما سلكت فجاً إلا سلك الشيطان فجاً غير فجك»[2].

وقال في حق علي «اللهم أدر الحق معه حيث دار»[3]، وقال: «رضيت لأمتي ما رضي لها ابن أمِّ عبد»[4]، و«خير القرون قرني»[5].

فروع: ـ على القديم ـ

❊ **أحدها:** أنه قال: في موضعٍ هو حجة، وقال في موضعٍ آخر: إن اشتهر فهو حجة إذا لم يخالف، وضعفه الغزالي.

والعجب كيف ضعفه مع أنَّه تمسك بمثل هذا الإجماع على أن خبر الواحد والقياس حجة.

قلت: وتَعَجُّبُ الشيخ أعجبُ فإنَّه ذاته في المحصول يعتمد بشيءٍ ثم ينقضه.

(١) أخرجه أبو داوود (١٣٩/٣)، برقم: ٢٩٦٢، والترمذي (٦١٧/٥) برقم: ٣٦٨٢، وابن ماجه (٤٠/١)، برقم: ١٠٨، والحاكم في المستدرك (٩٣/٣) برقم: ٤٥٠١، وقال: (هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه بهذه السياقة).

(٢) أخرجه البخاري (١٢٦/٤)، برقم: ٣٢٩٤، ومسلم (١٨٦٣/٤)، برقم: ٢٣٩٦.

(٣) أخرجه الترمذي (٦٣٣/٥)، برقم: ٣٧١٤، والحاكم في المستدرك (١٣٤/٣) برقم: ٤٦٢٩، وقال: (هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه). وفي إسناده المختار بن نافع وهو ضعيف. انظر الضعفاء الكبير (٢١٠/٤) لأبي جعفر العقيلي.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٨٤/٦)، برقم: ٣٢٢٣١، والبزار في المسند (٣٥٤/٥) برقم: ١٩٨٦، والطبراني في الأوسط (٦٩/٧) برقم: ٦٨٧٩، والحاكم في المستدرك (٣٥٩/٣) برقم: ٥٣٨٧، وقال: (هذا إسناد صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه).

(٥) أخرجه البخاري (٣/٥)، برقم: ٣٦٥١، ومسلم (١٩٦٣/٤)، برقم: ٢٥٣٣، كلاهما بلفظ: "خير الناس قرني".

* **الثاني**: قال الشافعي: روي عن عليٍ أنه صلىٰ في ليلةٍ ست ركعات في كل ركعةٍ ست سجدات، فلو ثبت قلت به، فإنه لا مجال للقياس فيه، فالظاهر أنه توقيف.

قلت: وهذا قد جزم الشيخ في الإخبار، فيدل علىٰ أنه لا يختص بالقديم، أو لعله اختاره فجزم به لكنه تناقض اختياره ها هنا للجديد.

* **الثالث**: أن قول الخلفاء الأربعة أولىٰ، ثم قول أبي بكر وعمر للأخبار المارة، ونصَّ في موضعٍ آخر أنه يجب تقديم الأعلم والأكبر.

* **الرابع**: قال مرة: إذا اختلف حكمهم وفتواهم فالحكم أولىٰ؛ لأن العناية به أشد، وقال مرة بخلافه؛ لأن سكوتهم في الحكم محمولٌ علىٰ الطاعة.

قلت: وقد مرَّ هذا البحث مع ابن أبي هريرة مستوفىٰ فتنبه له[١].

* **الخامس**: الحق أنَّ ترجيح أحد القياسين بقول الصحابي في محل الاجتهاد، فربما تميل نفس المجتهد إلىٰ موافقة الصحابي ويكون أغلب علىٰ الظن.

قلت: وقد صرَّح في صدر المسألة أنه يُرجح به ولا يكون حجةً وحده وقطع به، ثم هذا لا يختص بالقديم بل بالجديد فإن الترجيح به إنما يكون إذا لم يكن قوله حجة، فالغرض أنه مع كونه حجة لا ترجيحاً فاعرفه.

* **السادس**: إذا حمل الصحابي لفظ الخبر علىٰ أحد محمليه هل يرجح به؟ قيل: نعم.

---

(١) وذلك في آخر باب الإجماع في مسألة إذا قال واحد بحضرة الباقين قولاً ولم ينكروا عليه. انظر: المحصول (٤/١٥٣).

قلت: وهو مذهب الشافعي كما مرَّ في الأخبار، وأباه القاضي إلا أن يقول: علِمت ذلك من قصد الرسول بقرينة[1].

❁ المسألة الخامسة: في التفويض:

ومعناه: هل يجوز أن يقول الله تعالىٰ للعالِم أو للنبي احكم فإنك لا تحكم إلا بالصواب؟

قطع موسىٰ ابن عمران[2] بوقوعه[3]، وجمهور المعتزلة بامتناعه[4]، وتوقف الشافعي وهو المختار[5]، وإنما يتبين بالطعن في أدلة القاطعين[6].

فاحتج المانعون بأمرين:

❁ **أحدهما:** ـ وهو يدل علىٰ الامتناع ـ أنَّ المجوزين إما أن يجعلوا اختياره متمماً للمصلحة وهو باطل، فإن هذا يكون فيه إسقاطاً للتكليف، فإنه متىٰ قيل إن اخترت فافعل وإلا فلا كان محض الإباحة، ولأنه لا ينفك عن الفعل والترك فتكليفه

---

(١) انظر: التقريب والإرشاد (٣/٢١٧).

(٢) موسىٰ بن عمران الفقيه، ويقال (مويس) ولعله أصح، كان واسع العلم في الكلام والفتيا وكان يقول بالإرجاء، قال الدارقطني: (أحد المتكلمين ذكره الجاحظ في أصول الفتيا وحكىٰ عنه حكايات يطول ذكرها). انظر طبقات المعتزلة (ص٧١)، والمؤتلف والمختلف لأبي الحسن علي بن عمر الدارقطني (٤/٢١٦٦).

(٣) انظر: المعتمد (٢/٣٢٩).

(٤) وهو قول عند الحنابلة اختاره أبو الخطاب. انظر: التمهيد (٤/٣٧٤)، المعتمد (٢/٣٢٩).

(٥) وحكىٰ توقف الشافعي أكثر الأصوليين بناءً علىٰ ما نقله بعضهم عنه من كتاب الرسالة. انظر: قواطع الأدلة (٢/٣٣٧)، الإحكام (٤/٢٠٩)، المعتمد (٢/٣٢٩).

(٦) وبقي قولان أحدهما: جواز ذلك للنبي دون غيره، والثاني: جوازه دون وقوعه. انظر: قواطع الأدلة (٢/٣٣٧)، الإحكام (٤/٢٠٩)، العدة (٥/١٥٨٧).

بما لا ينفك عنه محال بخلاف خصال الكفارة، فإنه يمكن الخلو عن جميعها.

قلت: ويكفي الاستدلال بهذين في أصل المسألة.

وإما أن يكون الفعل مصلحةً قبل اختياره وهو باطلٌ لوجوه:

أحدها: إما أن يقال ذلك في الحوادث القليلة دون الكثيرة ولا قائل به، أو في الحوادث الكثيرة وهو باطلٌ؛ لامتناع حصول الاتفاق في الحوادث الكثيرة، ولولا ذلك لبطلت دلالة الفعل المحكم على علم فاعله، ولهذا لا يجوز أن يقال للجاهل: (أخبر فإنك لا تخبر إلا بالصدق)، ولولا ذلك لبطلت دلالة الأخبار بالغيب على النبوة.

الثاني: إنما يحسن الإقدام على الفعل إذا تميز الحسن عن القبيح، فإذا لم تتقدمه أمارةٌ مميزةٌ كان التكليف به مما لا يطاق.

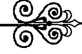
فإن قلت: إذا قيل له: قد علمنا أنك لا تختار إلا الحسن فقد حصل التمييز.

قلت: ولكن لا يحصل إلا بعد فعله، وإذ ذاك يزول التكليف به.

الثالث: لو جاز ذلك من غير دليل لجاز مثله في تصديق النبي وتكذيب المتنبئ وفي مسائل الأصول، ولجاز أن يفوِّض إليه تبليغ من غير وحي، وأن يقال له: (أخبر بما شئت فإنك لا تخبر إلا عن حق)، وكل ذلك باطلٌ بالإجماع.

الرابع: لو جاز ذلك في حق العالِم لجاز في حق العامي، وهو خلاف الإجماع، قلت: والوجهان الأخيران مستقلان في أصل المسألة أيضاً.

* **الأمر الثاني**: وهو يدل على عدم الوقوع لوجهين:




أحدهما: أنَّ الحكم بما يميل إليه القلب من غير دليلٍ اتباع للهوىٰ ؛ لأنه لا معنىٰ للهوىٰ إلا ذلك وقد نهىٰ الله تعالىٰ الرسول عنه بقوله: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ﴾ [ص: ٢٦] ، فإن قلت: لما نصَّ الله تعالىٰ علىٰ حقيَّة كل ما يميل إليه قلبه لم يبق اتباعاً للهوىٰ.

قلت: فإذ ذاك يصير اتباع الهوىٰ محال ، فلا يجوز النهي عنه.

الثاني: لو قيل له ﷺ ذلك لما قيل له ﴿لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣].

واحتج ابن عمران بأمرين:

أحدهما: يدل علىٰ الوقوع إما من غير الرسول ﷺ ، فقوله تعالىٰ: ﴿إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ﴾ [آل عمران: ٩٣].

أما من الرسول ﷺ فأمور منها:

١ ـ أن مناديه نادىٰ يوم فتح مكة أن اقتلوا ابن أبي السرح ، ثم عفا عنه بشفاعة عثمان.

٢ ـ فقال ذلك اليوم «إنَّ الله حرم مكة» ، وفيه: «لا يُختلىٰ خلاها ولا يُعضد شجرها» ، فقال العباس: (إلا الإذخر) ، فقال: «إلا الإذخر»[١].

٣ ـ ونادىٰ مناديه لا هجرة بعد الفتح واستفاض ، فلما أقبل مجاشع بن مسعود بالعباس شفيعاً ليجعله مهاجراً قال ﷺ: «أُشفِّع عمي ولا هجرة بعد الفتح»[٢].

(١) أخرجه البخاري (٣/١٤) ، برقم: ١٨٣٣ ، ومسلم (٢/٩٨٩) ، برقم: ١٣٥٥.

(٢) أخرجه البخاري (٤/٧٥) ، برقم: ٣٠٧٨ ، ومسلم (٣/١٤٨٧) ، برقم: ١٨٦٣ ، وعند الشيخين=

وهذه الأمور تدل على أنه كان برأيه لا بالوحي، فإنه لو كان لظهر واشتهر، فإن نزول الوحي كان له علامات يعرفونها.

٤ ـ ومنها لما قُتِل النضر جاءت بنته وأنشدت[١]:

أ محمدٌ ولأنت ضِنْءُ[٢] كريمةٍ ❊ في قومِها والفحْلُ فحلٌ مُعْرقُ[٣]

ما كان ضرَّك لو مَنَنْت ورُبَّما ❊ مَنَّ الفَتى وهو المغيْظُ المحْنَقُ

ـ وفي بعض النسخ ❊ نجل نجيبةٍ ❊ ـ.

فقال ﷺ: «أما إني لو سمعت شِعْرها ما قتلته»[٤]، ولو كان بأمر الله لما كان يتركه لشعرها.

٥ ـ وقوله: «عفوت لكم عن الرقيق والخيل»[٥].

٦ ـ وقوله للأقرع ابن حابس: «والذي نفسي بيده لو قلتها لوجبت»[٦] لما

= أن مجاشع بن مسعود هو الذي جاء بأخيه مجالد ليبايع النبي ﷺ على الهجرة، ولم يرد عندهما شفاعة العباس ﷺ لمجاشع ﵁.

(١) والصحيح أنها أخته واسمها قتيلة بنت الحارث، قالت ذلك في رسول الله ﷺ تبكي أخاها النضر بن الحارث. انظر سيرة ابن هشام (٤٣/٢)، السيرة النبوية لابن كثير (٤٧٤/٢).

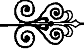
(٢) ومعناه الأصل والمعدن، ويطلق كذلك على الولد. انظر: مقاييس اللغة (٣٧٣/٣)، الصحاح (٦٠/١).

(٣) مأخوذ من العِرْق يقال فلان له عرق في الكرم أي أصل. انظر: مقاييس اللغة (٢٨٦/٤)، الصحاح (١٥٢٤/٤).

(٤) أخرجه البيهقي في السنن الصغرى (٣٨٤/٣)، برقم: ٢٨٢٦.

(٥) أخرجه البخاري (١٢١/٢)، برقم ١٤٦٤، ومسلم (٦٧٥/٢)، برقم: ٩٨٢، بلفظ: "ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة".

(٦) أخرجه مسلم (٩٧٥/٢)، برقم: ١٣٣٧.

قال: «كُتِب عليكم الحج» ، فقال الأقرع: (أكلَّ عامٍ؟).

٧ ـ وقوله: «لولا أن أشُقَّ علىٰ أمتي»[١] .. الحديث.

٨ ـ وقال في قصة ماعز «كنتم تركتموه حتىٰ أنظر في أمره»[٢].

٩ ـ وقال: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها وعن لحوم الأضاحي ألا فانتفعوا بها»[٣].

الأمر الثاني: يدل علىٰ الجواز فقط من وجوه:

أحدها: أن الواجب في خصال الكفارة واحدٌ معينٌ كما سبق ، ثم إنه فوَّض الخيرة إلىٰ المكلف لما علم أنه لا يختار إلا ذلك وهو المطلوب ، قلت: هذا إن دل فيدل علىٰ الوقوع أيضاً.

الثاني: أن المكلف إذا علِمَ أنَّ كل ما يصدر عنه صوابٌ كان متمكناً من الخروج عن العهدة ، والتمكين من ذلك واجبٌ في التكليف ، فوجب القطع بجوازه.

قلت: وهذه الحجة مبنيةٌ علىٰ أنَّ اللطف واجبٌ وقد أبطلناه ، ثم إن صحَّ فيدل علىٰ الوقوع أيضاً ، ولم يُجِب الشيخ عن هذا الوجه بل أجاب عنه وعن الوجه الثالث بأنه تشبيه صورةٍ بصورة وهو لا يفيد اليقين ، وهذا يختص بالثالث

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه أبو داوود (١٤٥/٤)، برقم: ٤٤٢٠ ، والنسائي في السنن الكبرىٰ (٤٣٦/٦)، برقم: ٧١٦٦ ، وابن ماجه (٨٥٤/٢)، برقم: ٢٥٥٤ ، والحاكم في المستدرك (٤٠٤/٤) كتاب الحدود ، برقم: ٨٠٨٢ ، وقال: (هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه).

(٣) سبق تخريجه.

إلا أن يكون الثاني فيه قياس مقدر، على أنه قد أحال تعارض أقوال المفتين كما سبق فلتكن جواباً ها هنا عن الثالث إن صح، ويجب أن يُعلم أن الخلاف إن كان في الجواز، فدليل عدم الوقوع لا يفيد، وإن كان في الوقوع فدليل الجواز لا يفيد، فتنبه له إلا أن يكون في الأمرين جميعاً.

الثالث: القياس على جواز الأخذ بقول أي المفتيين شاء عندما يفتي أحدهما بالحرمة والآخر بالإباحة.

والجواب عن أدلة المانعين:

أما الأول: فمبنيٌ على أنَّ أحكام الله مراعاً فيها مصالح العباد، ونحن لا نقول به.

سلمناه ولكن لِمَ قلت إن الاختيار لا يكون متمماً للمصلحة؟.

قوله: أنه إسقاطٌ للتكليف، قلنا: لا نسلم فإنه إذا قيل له: إن اخترت الفعل فاحكم به على الأحكم كان تكليفاً له بالحكم عليهم.

قوله: الفعل والترك لا ينفك المكلف عنهما، قلنا: صحيح ولكن ينفك عن الحكم بهما على الخلق، ثم كل ما يقولونه ها هنا موجودٌ عند تعارض أقوال المفتيين.

سلمنا هذا القسم، فلِمَ لا يجوز الثاني؟.

قوله: الاتفاقي لا يكون أكثرياً، قلنا: لا نسلم فإن حكم الشيء حكم مثله عقلاً وشرعاً وعرفاً، وهذا وإن لم يفد القطع بالجواز فلا أقل من أن لا يحصل معه القطع بالامتناع.

وأما الأمثلة التي ذكروها فإن كان الحال فيها كذلك فيُحتاج في صحة القياس إلىٰ جامعٍ لأجله افترق القليل والكثير، وبهذا تُفهم عبارة الشيخ ها هنا مع أن القياس لا يفيد اليقين[١].

سلمنا عدم دوام الاتفاقي، ولكن إن قلتم فيما إذا كان سبب وقوعه دائماً فممنوع، إذ من الجائز أن يعلم الله أنَّ أكل الطعام الحلو في هذه السنة مصلحة للمكلفين، ثم يخلقهم علىٰ وجه لا يشتهون إلا الطعام الحلو، فلو كان مصلحة طول عمرهم لم يكن الجهل بكونه مصلحة في صورة مانعاً من الإقدام عليه في أكثر الأوقات، كما أنَّ سبب الاتفاق كونهم لا يشتهون إلا الحلو، وبهذا تفهم عبارة الشيخ ها هنا.

سلمنا ذلك، فلِمَ لا يجوز في القليل؟ وأما الإجماع فممنوع.

قوله: في الوجه الثاني التمييز بين الحسن والقبيح لا بد أن يتقدم الفعل، قلنا: لا نسلم وبيانه بما ذكرنا من الوجهين جواباً عن الوجه الأول.

قلت: يعني ما ذكره أولاً في إبطال القسم الأول لا الأول من أوجه هذا القسم يعني أنه مبني علىٰ الحسن والقبح ورعاية المصالح، وبتقدير التسليم يجوز أن يكون اختياره أمارة المصلحة والمكلف به الحكم بموجب اختياره لا نفس الاختيار.

سلمنا ذلك ولكنَّ المقصود أن يكون الإنسان آمناً من إقدامه علىٰ القبيح الموجب للذم، وذلك حاصل بقوله: (إنك لا تفعل إلا الصواب)، وهو الجواب عن قولهم الأمارة إذا لم تتقدم علىٰ الفعل لم يأمن إقدامه علىٰ القبيح.

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٩/٤٠٥٦)، التحصيل (٢/٣٢٣)، نهاية الوصول (٨/٤٠١٦).

قلت: وقد أجاب عن هذا السؤال ولم يذكره وهو سؤالٌ واقعٌ.

وأما الوجه الثالث والرابع: فالإجماع المدعى فيهما ممنوع، وأما الوجهان المذكوران في نفي الوقوع فلعل تلك الآيات كانت متقدمةً.

وأما الوجوه المتمسك بها في الوقوع فضعيفةٌ؛ لاحتمال أنه قيل له إن استثنى أحدٌ شيئاً فاستثنِ، سلمنا أنه ما كان بالوحي، فلعله كان بالاجتهاد.

وأما قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَآءِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ﴾، فيجوز أن يكون ذلك التحريم بالنذر، وأنه كان جائزاً في شرعهم.

وأما الوجوه الدالة على الجواز فقط فقد نبهنا على الجواب عن الآخرين منها، وأما الأول فمبنيٌ على أنَّ الواجب واحدٌ معينٌ وقد أبطلناه[1].

❁ المسألة السادسة:

مذهب الشافعي جواز الاعتماد في إثبات الأحكام على الأخذ بالأقل[2]، قلت: وهذا بشرط أن يكون داخلاً في قول كل قائل، وقد صرَّح به فيما بعد ذلك كما قال في دية اليهودي إنها ثلث دية المسلم؛ لأنها أقل ما قيل، وهو داخل فيمن قال بمساواتها لدية المسلم، ومن قال على النصف منها فإنه إذا كان بهذه المثابة كان قولاً لكل الأمة، فيكون حجة مع أنَّ الأصل عدم وجوب الزائد،

(١) انظر: نفائس الأصول (٩/٤٠٥٦)، التحصيل (٢/٣٢٣)، نهاية الوصول (٨/٤٠١٦).

(٢) والمراد بالأخذ بالأقل كما قال السمعاني: هو أن يختلف المختلفون في مقدر بالاجتهاد على أقاويل فيؤخذ بأقلها عند إعواز الدليل، وقال القفال الشاشي: هو أن يرد الفعل من النبي ﷺ مبيناً لمجمل ويحتاج إلى تحديده فيصار إلى أقل ما يؤخذ. انظر: قواطع الأدلة (٢/٤٤)، البحر المحيط (٨/٢٦).

وعلىٰ هاتين القاعدتين بناء هذه المسألة حتىٰ لو كان ثَمَّ من لا يوجب شيئاً لم يكن هذا القول داخلاً في كل ما عداه، فلا يكون الأخذ به واجباً[1].

ثم لهذا شرطان:

أحدهما: أن لا يكون علىٰ الأقل دليل سمعي، فإن وُجِدَ كان الأخذ به لأجل السمع؛ لأنه الأقل.

الثاني: أن لا يكون علىٰ غير الأقل دليلٌ سمعي أيضاً، فإن وُجِدَ كان العمل به أولىٰ من الاستناد إلىٰ البراءة الأصلية كما في العدد الذي تنعقد به الجمعة، فإنه قيل: أربعون، وقيل: ثلاثة[2].

وعدد الغسلات من ولوغ الكلب، فإنه قيل: سبع، وقيل: ثلاثة[3]، فأخذ الشافعي في هاتين المسألتين بالأكثر لقيام الدليل السمعي عليهما.

فإن قلت: إذا اشتغلت ذمة قاتل اليهودي بالاتفاق كان يجب الأخذ بالأكثر لتحصيل يقين البراءة، قلت: لما كان الأصل براءة الذمة امتنع الحكم بكونها مشغولةً إلا بدليلٍ سمعي، ولم يوجد سوىٰ الإجماع ولم يحصل إلا علىٰ الأقل، فلا يتحقق شغل الذمة بسواه.

---

(١) انظر: التلخيص (٣/١٣٥)، الفائق (٢/٤٥٠)، نهاية السول (ص٣٦٣)، الإبهاج (٣/١٧٥).

(٢) مذهب الحنفية أنها تنعقد بثلاثة، وقيل: أربعون وهو قول الشافعي في الجديد وأحمد علىٰ المعتمد من مذهبه. انظر: بدائع الصنائع (١/٢٦٨)، المجموع للنووي (٤/٥٠٢)، المغني (٢/٢٤٣).

(٣) قيل: إذا ولغ الكلب في الإناء فيجب غسل الإناء سبعاً إحداهن بالتراب وهذا قول أكثر أهل العلم منهم أبو هريرة وابن عباس وعروة بن الزبير وطاووس وعمرو بن دينار ومالك والأوزاعي والشافعي وأحمد وإسحاق وأبو عبيد وأبو ثور، وقيل: يغسله ثلاثاً وهو قول الزهري. انظر: المجموع (٢/٥٨٠).

فإن قلت: هب أنه لم يوجد دليل سواه، ولكن عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول؛ لجواز ثبوته بغيره، فلا يثبت يقين الخروج عن العهدة إلا بالأكثر.

قلت: ثبوت الزائد من غير دليل تكليف بما لا يطاق، وأيضاً فالله تعالى قد تعبدنا بالبراءة الأصلية إذا لم يوجد دليل سمعي يصرفنا عنها، فإذا لم [نجد][1] ذلك يحصل القطع بأنه لا يجب إلا الأقل.

فرع:

قال قومٌ: يجب الأخذ بأخف القولين[2] لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وقوله ﷺ: «بُعِثْتُ بالحنيفية السمحة»[3]، و«لاضرر ولا إضرار في الإسلام»[4]، ولأن جانب العبد الفقير المحتاج أولى بالمراعاة، وربما قالوا: هذا أخذٌ بالأقل فيكون واجباً كما مرَّ.

قلنا: حاصل هذا المذهب يرجع إلى أنَّ الأصل في الملاذِّ الحِل وفي المضار الحرمة، وقد مرَّ الكلام عليه، وأما الأخذ بالأقل فله شرائط سبقت.

وقال قومٌ: يجب الأخذ بالأثقل[5] لما مرَّ في السؤال على أصل المسألة،

(١) ما بين المعقوفتين غير موجود في الأصل أفدته من المحصول وأثبته لأن السياق يقتضيه. انظر: المحصول (١٥٨/٦).

(٢) انظر: نفائس الأصول (٤٠٧٤/٩)، نهاية الوصول (٤٠٣٦/٨)، تشنيف المسامع (٤٣٠/٣).

(٣) سبق تخريجه.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) حكاهما الماوردي والروياني عن بعض الفقهاء. انظر: الحاوي (٧٢/٢)، بحر المذهب=

ولقوله ﷺ: «الحق ثقيل والباطل خفيف»[1].

أما الأول: فقد مرَّ الكلام عليه.

وأما الثاني: فضعيفٌ فإنه لا يلزم منه أن يكون كل ثقيل حقٌّ، ولا كل خفيفٍ باطلٌ.

❁ المسألة السابعة:

الاستقراء المظنون هو إثبات الحكم في كلٍ لثبوته في بعض جزئياته كقول أصحابنا في الوتر: ليس بواجبٍ؛ لأنه يؤدَّىٰ علىٰ الراحلة بالإجماع، ولا شيء من الواجب يؤدَّىٰ علىٰ الراحلة بالاستقراء.

والأظهر أنَّ هذا لا يفيد غلبة الظن إلا بدليلٍ منفصلٍ؛ لجواز أن يكون هذا الواجب مخالفاً لسائر الواجبات.

أما اليقين فلا يفيده ألبته، قلت: إلا أن يقوم عليه دليلٌ قاطعٌ[2].

❁ المسألة الثامنة:

قال مالك: يجوز التمسك بالمصالح المرسلة[3]، وعندنا لا يجوز إلا فيما كان من قبيل المناسب الضروري القطعي الكلي[4]، فإنه يجوز أن يكون قولاً

= (٤٤٩/١)، البحر المحيط (١٢٨/٨).

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط (٣٦١/٧) برقم: ٧٧٣١، وهذا لفظ من حديث طويل، وقال: (لم يرو هذا الحديث عن ابن جريج إلا أبو عمران الحراني، تفرد به محمد بن عبدالرحمن السلمي).

(٢) انظر: المستصفىٰ (ص٤١)، الإبهاج (١٧٣/٣)، تشنيف لمسامع (٤١٦/٣).

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٤٤٦).

(٤) انظر: التوضيح مع شرحه التلويح (١٤١/٢)، المنخول (ص٤٥٥)، الإحكام (١٦٠/٤)،=

لقائل كما إذا تترَّس المشركون بجماعة من أسارىٰ المسلمين وعلمنا قطعاً أنَّا لو كففنا عنهم لهزموا المسلمين وقتلوا كل مسلم، فها هنا لا يبعد أن يجوز رمي الترس، وإن كان لا عهد لنا بقتل مسلم لم يذنب، أما إذا لم نقطع بتسلط الكفار علينا لو لم نقصد الترس فلا يجوز، وكذا لو اضطر إلىٰ قطع فلذة من فخذه فإنَّا لا نقطع بكونه سبباً للنجاة، واحترزنا بالأخير عما لو تترسوا بمسلم في قلعة فإنه لا يلزم من عدم استيلائنا علىٰ تلك القلعة فساد يعم المسلمين، وكذا لو كان في سفينة جماعة لو رموا واحداً نجوا وإلا غرقوا، فإنه لا يجوز الرمي هذا ما قاله الغزالي(١).

واحتج مالك: بأنَّه ما من مناسبة وإلا في الشرع ما يشهد لها بالاعتبار إما بحسب جنسها القريب أو البعيد، إذ ما من حكمٍ يُفرض إلا عن أحد ستة أقسام:

ـ إما أن يكون خالص المصلحة أو راجحها، وهذان لا بد من شرعهما، فإنَّ ترك الخير الكثير للشر القليل شرٌ كثير فكيف الخالص.

ـ وإما أن يستوي الأمران أو يخلو عنهما، فشرعهما عبثٌ لا يجوز.

ـ أو تكون مفسدةً خالصةً أو راجحةً، فلا يجوز أن تشرع؛ لأن دفع راجح المفسدة واجبٌ ضرورةً، وهذه الأشياء كالمعلومة بالضرورة أنها من دين الأنبياء وهي المقصود من وضع الشرائع، والكتاب والسنة دالان علىٰ ذلك بالصريح وبوقوع الأحكام علىٰ وِفقِ ذلك.

وإذا ثبت ذلك وجب القطع بكونه حجةً؛ لأنَّا متىٰ قطعنا بأنَّ المصلحة الغالبة معتبرةٌ في الشرع ثم ظننا أن هذا الحكم مصلحة غالبة حصل من هذين ظن

= نهاية الوصول (٨/٣٩٩٦)، البحر المحيط (٨/٨٣)، شرح مختصر الروضة (٣/٢٠٤).

(١) انظر: المستصفىٰ (ص١٧٥).




كون هذه المصلحة معتبرةً، والعمل بالظن واجبٌ كما مرَّ.

ولأن الاستدلال بكونه مصلحة على كونه مشروعاً عبورٌ، فوجب أن يكون داخلاً تحت قوله: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾.

ولأنَّا إذا تتبعنا مباحثات الصحابة وأحوالهم علمنا قطعاً أن هذه الشرائط التي يعتبرها الفقهاء في تحرير الأقيسة وشرائط العلم والأصل والفرع ما كانوا يلتفتون إليها، بل كانوا يرعون نفس المصلحة الراجحة لعلمهم بأنه المقصد للشرع، فثبت جواز التمسك بالمصالح المرسلة.

قلت: وسكوت الشيخ عن الجواب عن حجة مالك دليلٌ على أنه قد ارتضى مذهبه، وهو ضعيفٌ، فإنَّا لو تركنا ونفس المصلحة الراجحة كنَّا نحن أصحاب الشرع، ولأجله رددنا على من قال بالاستحسان حتى قال الشافعي: (من استحسن فقد شرَّع)[1]، ويلزم من ذلك جواز تغيير الشرع بأسره، فإنه قد يكون الشيء في وقتٍ راجح المصلحة بعد أن لم يكن كذلك، مع اعتبار الشرع أصل مصلحةٍ أخرى يناقضها.

وكذا قد يكون في حق شخصٍ دون شخصٍ راجحاً، فتلزم شرعيته من هو راجح في حقه، كما أفتى بعض العلماء بعض الملوك لما واقع في رمضان أن عليه الصوم لكونه أشق عليه، وهو باطلٌ قطعاً فإنه حكم على خلاف حكم الله بمصلحةٍ تخيَّلها المجتهد.

ثم إدارة الحكم للمصلحة الراجحة مبنيٌ على رعاية مصالح العباد، ولا نسلم

(١) انظر الرسالة (ص٥٠٣)، الأم (٧/٢٩٤).

أنه لا بد من شرع ما فيه مصلحة خالصة أو راجحة، فإنَّا قد أبطلنا رعاية المصالح كما عُرِفَ وهذا استُمِدَّ من ذلك الأصل، ولعل الشيخ ترك الجواب عنه؛ لاستناده إلى هذه القاعدة الباطلة والله أعلم.

❁ المسألة التاسعة:

الاستدلال بعدم الدليل على عدم الحكم طريقةٌ عوَّل عليها بعض الفقهاء، وتحريره: الحكم الشرعي لا بد له من دليل وإلا كان تكليفاً بما لا يطاق(1)، والدليل إما نصٌ أو إجماع أو قياس لوجوه:

أحدها: قصة معاذ فإنها تدل على الحصر فيها، وإنما زدنا الإجماع لدليلٍ منفصل.

الثاني: أنَّ الأصل عدم الأدلة إلا ما يساعدنا على كونه دليلاً.

الثالث: أنَّ ما يجب الرجوع إليه في الشرع نفياً وإثباتاً في الوقائع الحاضرة والمستقبلة لا شك أنه من الأمور العظام، فلو كان ثَمَّ نوعٌ آخر من الأدلة لاشتهر وعرفناه بعد البحث والطلب، فإذا ثبت الحصر نقول لم يوجد واحد منهما فلا يثبت الحكم.

أما النص فلوجهين:

أحدهما: أنَّا لم نجد بعد البحث والطلب، وهذا عذرٌ في حق الناظر فكذا في حق المناظر، فإن المناظرة ليست إلا بيان ما لأجله يثبت الحكم.

الثاني: لو وُجِدَ لعرفه المجتهدون ظاهراً ولو عرفوه لما حكموا على خلافه.

---

(1) انظر: نفائس الأصول (٤١٠٦/٩)، نهاية الوصول (٤٠٤٢/٨)، البحر المحيط (٣٥/٨).




وأما الإجماع فانتفاؤه ظاهر ؛ لأن المسألة خلافية.

وأما القياس فلا بد له من أصل وليس ثَمَّ ما يمكن القياس عليه إلا الصورة الفلانية ، فإنَّا بحثنا فلم نجد سواها ، ولا يمكن القياس عليها لقيام الفارق ، ومجموع هذا الدليل عذرٌ في حق الناظر في عدم القياس فكذا في حق المناظر كما مرَّ ، ولأن سائر الأصول معدومة فوجب بقاؤها على العدم.

فهذا تمام هذه الطريقة وهي مستدركة ؛ لأنه لا يمكن تمشيتها إلا بإحدى مقدمتين:

- وهي أنَّ عدم الوجدان بعد الطلب يدل على العدم.

- والأخرى: أن كل ما كان معدوماً فالأصل بقاؤه على العدم.

فإن صحَّتا كفيا في إنتاج المطلوب ، فيقال: ابتداء الحكم لا بد له من دليل ولم يوجد لهذين الوجهين.

قلت: وسنجيب عن هذا الاستدراك عند قوله: (الاستصحاب كافٍ) ، فلا حاجة إلى التطويل فتنبه له فإنه جوابٌ عن المقامين جميعاً.

فإن قيل: ما ذكرته في العبارة دليلاً على هذه المسألة ليس بنصٍ ولا إجماع ولا قياس ، فإن كانت دليلاً فقد بطل الحصر ، وإن ثبت الحصر فلا يكون دليلاً ، فإن قلت: مدلول دليلي انتفاء الصحة مثلاً وهذا الانتفاء كان حاصلاً قبل الشرع فلا يكون حكماً شرعياً.

سلمنا كونه شرعياً ولكنَّ الدليل على انتفائها في الحقيقة إنما هو الإجماع ؛ لانعقاده على أنه متى لم يوجد شيءٌ من هذه الثلاثة وجب نفي الحكم.

قلت: متىٰ انتفت الصحة لزم البطلان ضرورة عدم القول بالوقف، فيكون كلامك دليلاً علىٰ حكم شرعي بواسطة.

وعن الثاني: أنَّ الإجماع إنما دلَّ علىٰ أنَّ عدم هذه الثلاثة دليلٌ علىٰ عدم الحكم وعدمها مغايرٌ لها فيبطل الحصر.

السؤال الثاني: أنك جعلت عدم دليل الثبوت دليل العدم، فإن لم تجعل عدم دليل العدم دليل الثبوت فقد ناقضت؛ لأن نسبة أحدهما إلىٰ مدلوله كنسبة الآخر إلىٰ مدلوله، فإن لزم من عدم أحدهما عدم مدلوله لزم مثله في الآخر، إذ لا فرق في العقل بينهما، وإن جعلته دليلاً علىٰ الثبوت بطل الحصر.

وأيضاً إذا كان الأمر كذلك لم يلزم انتفاء الوجود إلا ببيان انتفاء عدم دليل العدم، وعند انتفاء عدمه يثبت وجوده، فلا حاجة فيه إلىٰ هذه العبارة.

الثالث: أن عدم الوجدان إن كان كافياً في نفي النص وجب الاكتفاء به في نفي القياس أيضاً من غير حاجةٍ إلىٰ التعرُّضِ لقياسٍ معين، فإن قلت: إنما تعرضت له لكون الخصم يعتقده قياساً، قلت: والخصم قد يعتقد في بعض النصوص كونه حجة.

الرابع: إنما يلزم من قيام الفرق عدم صحة القياس أن لو لم يجُز تعليل الحكم الواحد بعلتين كما مرَّ بيانه.

الخامس: أنَّ هذه العبارة لا تسلم عن القلب بأن يقال ذلك في نفي ضد المنفي.

والجواب عن الأول: نحن إنما ندعي الحصر فيما يوجب تغيير حكم الأصل




وحينئذٍ سقط السؤال ؛ لأن الذي ينتجه هذا الدليل بقاء ما كان على ما كان ، فإن قلت: إذا كان المرجع إلى الاستصحاب فأيُّ حاجةٍ إلى هذا التطويل ؟.

قلت: المناظر تلو المجتهد إذ لا معنى للمناظرة إلا بيان وجه الاجتهاد ، ومعلومٌ أنَّ المجتهد لا يجوز له التمسك بالاستصحاب قبل البحث عن وجود هذه الأدلة المعتبرة.

وأما السؤال الثاني: فنقول: عدم النافي لا يدل على الوجود وإلا لزم حوادث لا نهاية لها بخلاف دلالة عدم المثبت على العدم ، فإنَّ اللازم أعدامٌ لا نهاية لها وهو غير محال.

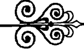
ولأن دليل كل شيءٍ على حسب ما يليق به ، فدليل العدم عدمٌ ودليل الوجود وجودٌ ، ولهذا نستدل بعدم ظهور المعجزة على عدم صدق المدعي للنبوة ، ولا نستدل بعدم ما يدل على كذبه على رسالته ، ويصح أن يقال: (لم يأذن فلان لفلان في التصرف في ماله) فلا يكون مأذوناً فلا يصح أن يقال: ما نهاه فيكون مأذوناً.

سلمنا جوازه ولكن غايته التعارض والتساقط ، فيبقى ما كان على ما كان.

وأما السؤال الثالث فليس له تعلقٌ بالعلميات بل بالوضع والاصطلاح.

وأما الرابع: فقد بيَّنَّا أنَّه لا يجوز التعليل بعلتين مستنبطتين.

وأما الخامس: فساقطٌ ؛ لأنَّا إنما نستدل بذلك على الأحكام الاستصحابية ، وأضدادها ليست كذلك.

❁ **المسألة العاشرة: ـ وهي آخر الكتاب ـ**

في ذكر عباراتٍ أكثرُ مناظرات أهل الزمان دائرةٌ علىٰ أمثالها يمكن التمسك بها في سائر المسائل الفقهية جمعناها ها هنا لتسهيل تناولها علىٰ من أرادها

فنقول: الحكم الذي يرام إثباته إن كان عدمياً، ففيه عبارات(١):

أحدها: أن هذا الحكم كان معدوماً في الأزل؛ لأن الحكم بدون المحكوم عليه محال، وهذا يقتضي ظن بقائه علىٰ العدم كما مرَّ.

فإن قلت: فيلزم أن يكون كلام الله حادثاً علىٰ هذا المساق، قلت: ليس كذلك؛ لأن المراد من الحكم كون الشخص مقولاً له إن لم تفعل كذا في هذه الساعة وإلا عاقبتك، وهذا المعنىٰ بالضرورة لم يكن في الأزل.

ثانيها: لو ثبت إما إن كان بدلالةٍ وهو باطلٌ بإجماع الأمة علىٰ أنَّه ليس في المسائل الشرعية دلالة قاطعة ـ قلت: وقد نبهت علىٰ فساد هذا الإجماع أو تأويله، والقسم الثاني قد قرره في الاجتهاد أحسن مما هنا ـ أو بأمارةٍ وهو باطلٌ؛ لأنه اتباعٌ للظن وهو غير جائز كما عُرِف.

ثالثها: إما أن يثبت الحكم لا لمصلحةٍ وهو عبثٌ وهو لا يليق بالحكيم، أو لمصلحةٍ راجعةٍ إلىٰ الله وهو محال؛ لامتناع عود النفع والضر إليه، أو راجعة إلىٰ العبد وهو باطلٌ؛ لأنه لا معنىٰ للمصلحة إلا اللذة أو ما هو وسيلةٌ إليها والمفسدة هي الألم أو ما هو وسيلة إليه كما عُرِف، ولا شيء منها إلا والله تعالىٰ قادرٌ علىٰ تحصيله ودفعه من غير توسط الحكم فيكون شرعه عبثاً، وهذا يقتضي أن لا شرع

(١) انظر: نفائس الأصول (٩/٤١١٤)، الحاصل (٢/١٠٧٨)، التحصيل (٢/٣٣٥).



حكم تركنا العمل به ، فما توافقنا على شرعه فيبقى فيما عداه على الأصل .

قلت: وعند هذا يقال يُتركُ ها هنا قياساً على ما تُرِك فينتقل الكلام إلى الفرق .

رابعها: هذه الصورة تفارق الصورة الفلانية في وصف مناسب وتلغيه بطريقه ، فوجب أن يفترقا في الحكم ؛ لأنهما لو استويا في الحكم مع اختصاصِ أحدهما بوصف مناسب معتبر ، فإما أن يكون الحكم فيهما معللاً بوصفٍ مشتركٍ فيكون ذلك الوصف المعتبر ملغى وهو باطلٌ ، أو لا يكون كذلك ، فإما أن يكون إسنادُ أحدهما إلى علته لذاته ، أو لوازم ذاته أو لا .

والأول يقتضي إسناد الحكم الذي يماثله إلى تلك الماهية لا إلى ماهيةٍ أخرى ، والثاني يوجب أن لا يكون شيء منهما مستنداً إلى علة ؛ لأن ما كان كذلك كان غنياً عن العلة فلا يستند إلى غيره وقد فرضناه مستنداً ، هذا خلف .

واعلم أنَّ أكثر نسخ المحصول قد سقط منها شيء في هذا الموضع ؛ لأن علة القسم الثاني وهو أن لا يكونا معللين بوصف مشترك مذكورةٌ وهو محذوفٌ فلا يستقيم الكلام .

وخامسها: لو ثبت الحكم هنا لثبت في الصورة الفلانية بجامع دفع حاجة المكلف وتحصيل مصلحته فلم يثبت ثَمَّ فلا يثبت هنا .

قلتُ: والثلاثةُ الأُوَلُ باطلةٌ ؛ لأنها لو صحت فإنما تقدح في أصل التكليف ، والبحث في الفروع فرع لصحة التكليف .

والرابع مبنيٌّ على منع تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة وقد أبطلناه ، والآخر جوابه بالفرق .

أما إن كان الحكم وجودياً فالطرق الكلية فيه وجهان:

أحدهما: أنَّ المجتهد الفلاني قال به فوجب أن يكون حقاً لقوله ﷺ: «ظن المؤمن لا يخطئ»[1] خُصَّ عنه ظن العوام لكونهم لا يستندون إلىٰ وجه صحيح.

فإن قلتَ: ظن المثبت يعارضه ظن النافي، قلتُ: المثبت أولىٰ فإنه ناقل عن حكم العقل كما ذكرنا في التراجيح.

ولأن النافي يحتمل أن يكون نفيه لعدم ظن الثبوت، والمثبت لا يمكنه الإثبات إلا بعد وجود ظن الثبوت، فإنه لو لم يحصل له هذا الظن كان مكلفاً بالبقاء علىٰ حكم العقل الأصلي.

الثاني: أن نقول ثبت الحكم في الصورة الفلانية، فوجب ثبوته ها هنا، لقوله: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾، ولقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ﴾ [النحل: ٩٠] وهو التسوية، والاستدلال بثبوته ثَمَّ علىٰ ثبوته ها هنا عبورٌ، وإثباته ها هنا تسويةٌ فيكون مأموراً به.

ولأنه ﷺ شبَّه القُبْلَةَ بالمضمضة في حُكمٍ شرعي، وقد أُمِرْنا بإتباعه فنكون مأمورين بالتشبيه، فتدخلُ فيه هذه الصورة.

ولأن أبا بكر شبَّه العهد بالعقد، وعمر أمر أبا موسىٰ بالقياس، وقد قال ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدي»[2].

ولأن الحكم في الصورة الفلانية إنما ثبت لعلة كذا.

---

(١) لم أجده في كتب الحديث، وأحسن من ذلك ما رواه مسلم (١٨٦٤/٤)، برقم: ٢٣٩٨، من حديث عائشة عن النبي ﷺ أنه كان يقول: «قد كان يكون في الأمم قبلكم محدثون فإن يكن في أمتي منهم أحد فإن عمر بن الخطاب منهم».

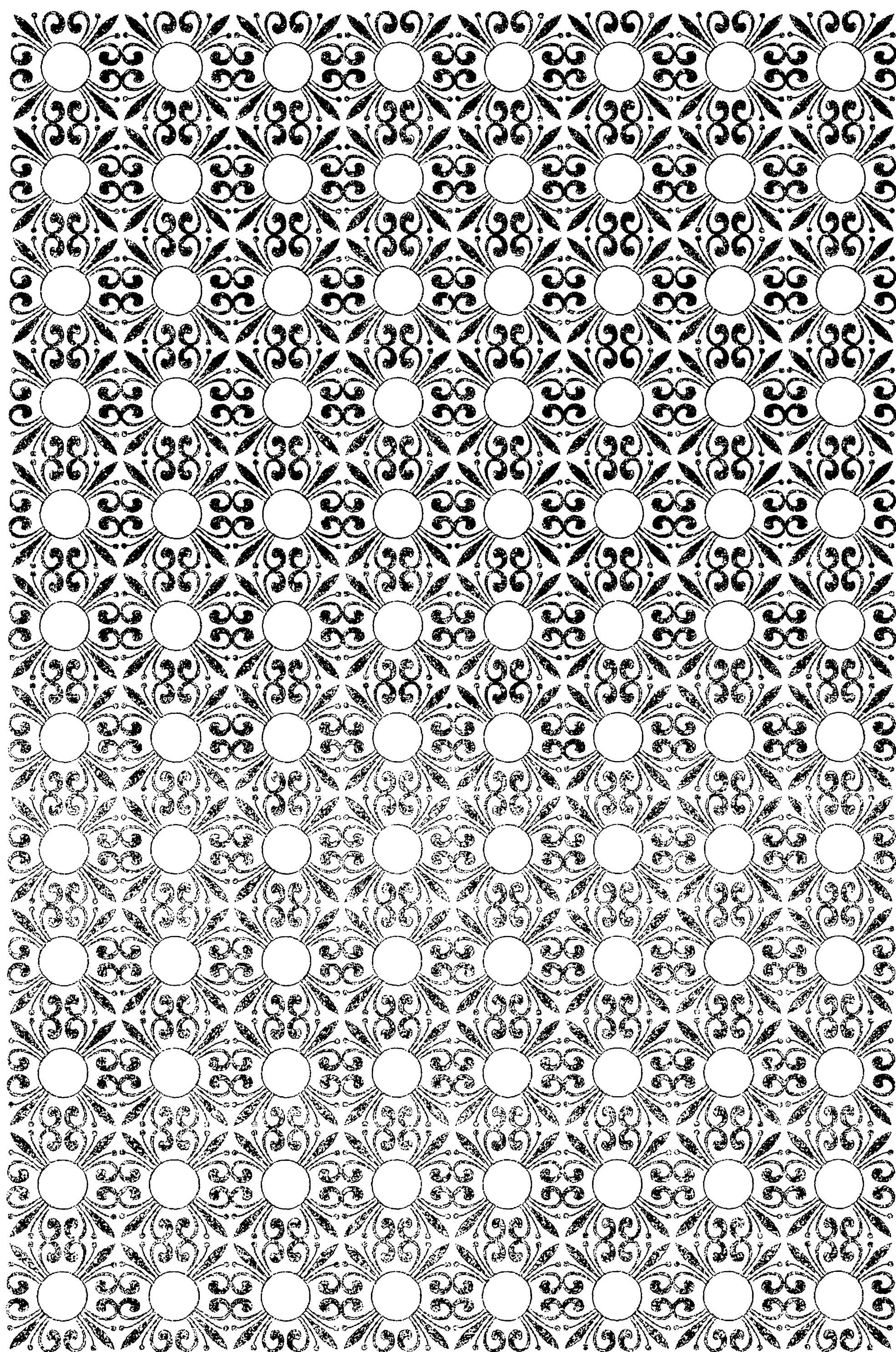
(٢) سبق تخريجه.




قلتُ: ونثبته بأحد الطرق الدالة علىٰ عِلِّيَةِ الوصف وذلك موجود ها هنا، فيكون ورود الشرع ثَمَّ وروداً ها هنا.

وهذا آخر نهاية السول في دراية المحصول، والله المسؤول أن ينفعنا به في الدارين، ويُيَسِّر الانتفاع به بمنِّه وكرمه، وانتهىٰ تلخيصه وتنقيحه يوم الجمعة تاسع عشر ذي القعدة سنة ثلاثين وستمائة، ثم نقلته إلىٰ هذه النسخة بعد ذلك بمدةٍ طويلةٍ، ولم يكن لي وقتٌ إلىٰ نقله، فيسَّره الله تعالىٰ بمنِّه وكرمه وصلواته علىٰ سيدنا محمد وآله وسلم تسليماً كثيراً، كتبه محرره الفقير إلىٰ رحمة ربه المفضَّل بن سلطان بن المفضَّل الحموي الشافعي غفر الله له ورحمه دنيا وآخرة.





فهرس المصادر والمراجع

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	جهة النشر	سنة الطباعة
١	الإبانة الكبرىٰ	ابن بطة العكبري	دار الراية	١٤١٥هـ
٢	أبكار الأفكار في أصول الدين	الآمدي	دار الكتب والوثائق القومية	١٤٣٣هـ
٣	الإبهاج بشرح المنهاج	السبكي	دار الكتب العلمية	١٤١٦هـ
٤	إحكام الفصول في أحكام الأصول	أبو الوليد الباجي	دار ابن حزم	١٤٣٠هـ
٥	الإحكام في أصول الأحكام	الآمدي	المكتب الإسلامي	بدون
٦	الإحكام في أصول الأحكام	ابن حزم الظاهري	دار الآفاق الجديدة	بدون
٧	إخبار العلماء بأخبار الحكماء	جمال الدين القفطي	دار الكتب العلمية	١٤٢٦
٨	الأدب المفرد	البخاري	دار البشائر	١٤٠٩هـ
٩	أديان الهند الكبرىٰ	أحمد شلبي	مكتبة النهضة المصرية	٢٠٠٠م
١٠	آراء المعتزلة الأصولية	د. علي الضويحي	مكتبة الرشد	١٤٢١هـ
١١	الأربعين في أصول الدين	الرازي	مكتبة الكليات الأزهرية	١٩٨٦م
١٢	الاستيعاب في معرفة الأصحاب	ابن عبد البر	دار الجيل	١٤١٢هـ
١٣	أسرار البلاغة	عبدالقاهر الجرجاني	دار المدني	بدون
١٤	أسنىٰ المطالب في شرح روض الطالب	زكريا الأنصاري	دار الكتاب الإسلامي	بدون
١٥	الإشارة في أصول الفقه	أبو الوليد الباجي	دار الكتب العلمية	١٤٢٤هـ
١٦	الأشباه والنظائر	زين الدين ابن نجيم الحنفي	دار الكتب العلمية	١٤١٩هـ

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	جهة النشر	سنة الطباعة
١٧	الأشباه والنظائر	تاج الدين السبكي	دار الكتب العلمية	١٤٢٢هـ
١٨	أصول السرخسي	محمد بن أحمد السرخسي	دار المعرفة	بدون
١٩	أصول الشاشي	أحمد بن محمد الشاشي	دار الكتاب العربي	بدون
٢٠	أصول الفقه	ابن مفلح	مكتبة العبيكان	١٤٢٠هـ
٢١	الاعتقادات	محمد باقر المجلسي	مكتبة المجلسي	١٤٠٩هـ
٢٢	الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة	ابن شداد محمد بن علي الحلبي	منشورات وزارة الثقافة السورية	١٩٩٦م
٢٣	الأعلام	الزركلي	دار العلم للملايين	٢٠٠٢م
٢٤	إعلام الموقعين عن رب العالمين	ابن القيم	دار ابن الجوزي	١٤٢٣هـ
٢٥	الأم	الشافعي	دار المعرفة	١٤١٠هـ
٢٦	إنباه الرواة على أنباه النحاة	القفطي	دار الفكر العربي	١٤٠٦هـ
٢٧	الانتصار لسيبويه على المبرد	ابن ولاد النحوي	مؤسسة الرسالة	١٤١٦هـ
٢٨	الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين	أبو البركات الأنباري	المكتبة العصرية	١٤٢٤هـ
٢٩	أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك	ابن هشام	دار الجيل	١٣٩٩هـ
٣٠	الإيضاح العضدي	أبو علي الفارسي	جامعة الرياض	١٣٨٩هـ
٣١	الإيماء إلى أطراف أحاديث كتاب الموطأ	أحمد بن طاهر الأندلسي	مكتبة المعارف	١٤٢٤هـ
٣٢	البحر الرائق شرح كنز الدقائق	الكمال ابن الهمام	دار الكتاب الإسلامي	بدون
٣٣	البحر المحيط	الزركشي	دار الكتبي	١٤١٤هـ

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	جهة النشر	سنة الطباعة
٣٤	بحر المذهب	أبو المحاسن الروياني	دار الكتب العلمية	٢٠٠٩م
٣٥	بداية المجتهد ونهاية المقتصد	محمد ابن رشد القرطبي	دار الحديث	١٤٢٥هـ
٣٦	البداية والنهاية	ابن كثير	دار الفكر	١٤٠٧هـ
٣٧	بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع	علاء الدين الكاساني	دار الكتب العلمية	١٤٠٦هـ
٣٨	البدر المنير	ابن الملقن	دار الهجرة	١٤٢٥هـ
٣٩	بديع النظام الجامع بين البزدوي والإحكام	ابن الساعاتي	جامعة أم القرئ	١٤٠٥هـ
٤٠	البرهان في أصول الفقه	إمام الحرمين الجويني	دار الكتب العلمية	١٤١٨هـ
٤١	بغية الطلب في تاريخ حلب	كمال الدين ابن العديم	دار الفكر	بدون
٤٢	بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة	السيوطي	المكتبة العصرية	بدون
٤٣	البيان	العمراني	دار المنهاج	١٤٢١هـ
٤٤	بيان المختصر في علمي الأصول والجدل	شمس الدين الأصفهاني	دار الحديث	١٤٢٧هـ
٤٥	البيان والتبيين	الجاحظ	دار ومكتبة الهلال	١٤٢٣هـ
٤٦	تاج العروس من جواهر القاموس	مرتضئ الزبيدي	دار الهداية	بدون
٤٧	تاج اللغة وصحاح العربية	أبي نصر الجوهري	دار العلم للملايين	١٤٠٧هـ
٤٨	تاريخ الإسلام	الذهبي	دار الغرب	٢٠٠٣م
٤٩	تاريخ الرسل والملوك	ابن جرير الطبري	دار التراث	١٣٨٧هـ
٥٠	تاريخ بغداد	الخطيب البغدادي	دار الغرب الإسلامي	١٤٢٢هـ

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	جهة النشر	سنة الطباعة
٥١	تاريخ دمشق	ابن عساكر	دار الفكر	١٤١٥هـ
٥٢	التبصرة	الشيرازي	دار الفكر	١٤٠٣هـ
٥٣	تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق	الزيلعي	المطبعة الأميرية	١٣١٣هـ
٥٤	التحبير شرح التحرير	علاء الدين المرداوي	مكتبة الرشد	١٤٢١هـ
٥٥	تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج	ابن الملقن	المكتب الإسلامي	١٩٩٤م
٥٦	التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل	أبو حيان الأندلسي	دار القلم	بدون
٥٧	تشنيف المسامع بجمع الجوامع	الزركشي	مكتبة قرطبة	١٤١٨هـ
٥٨	التعريفات	الجرجاني	دار الكتب العلمية	١٤٠٣هـ
٥٩	التعليقة	القاضي حسين	مكتبة نزار مصطفى الباز	بدون
٦٠	تقريب التهذيب	ابن حجر	دار الرشيد	١٤٠٦هـ
٦١	التقريب لحد المنطق	ابن حزم	دار مكتبة الحياة	١٩٠٠م
٦٢	التقريب والإرشاد	الباقلاني	مؤسسة الرسالة	١٤١٨هـ
٦٣	تقويم الأدلة	أبو زيد الدبوسي	دار الكتب العلمية	١٤٢١هـ
٦٤	التلخيص	إمام الحرمين الجويني	دار البشائر الإسلامية	بدون
٦٥	التلخيص الحبير	ابن حجر	دار الكتب العلمية	١٤١٩هـ
٦٦	التمهيد في أصول الفقه	أبو الخطاب الكلوذاني	جامعة أم القرى	١٤٠٦هـ
٦٧	التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد	ابن عبد البر	وزارة الأوقاف المغربية	١٣٨٧هـ

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	جهة النشر	سنة الطباعة
٦٨	تنقيح محصول ابن الخطيب	أمين التبريزي	جامعة أم القرى	بدون
٦٩	تهذيب الأسماء واللغات	النووي	دار الكتب العلمية	بدون
٧٠	تهذيب اللغة	محمد بن أحمد الهروي	دار إحياء التراث العربي	٢٠٠١م
٧١	جامع البيان في تأويل القرآن	الطبري	مؤسسة الرسالة	١٤٢٠هـ
٧٢	جامع التحصيل في أحكام المراسيل	أبو سعيد العلائي	عالم الكتب	١٤٠٧هـ
٧٣	الجامع الكبير	السيوطي	جامعة الأزهر	١٤٢٦هـ
٧٤	جامع بيان العلم وفضله	ابن عبد البر	دار ابن الجوزي	١٤١٤هـ
٧٥	الجامع لأحكام القرآن	القرطبي	دار الكتب المصرية	١٣٨٤هـ
٧٦	جمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية البناني	تاج الدين السبكي	مصطفى الحلبي	١٣٥٦هـ
٧٧	جمهرة أشعار العرب	أبو زيد القرشي	نهضة مصر للطباعة	بدون
٧٨	الجواهر المضية في طبقات الحنفية	محيي الدين الحنفي	مير محمد كتب خانه	بدون
٧٩	جوهرة الأصول وتذكرة الفحول في علم الأصول	أحمد بن محمد الرصاص	دار إحياء التراث العربي	١٤٣٠هـ
٨٠	حاشية الشرواني على تحفة المحتاج	عبدالحميد الشرواني	دار إحياء التراث	١٣٥٧هـ
٨١	الحاصل من المحصول	تاج الدين الأرموي	جامعة قار يونس	١٩٩٤م
٨٢	الحاوي الكبير	الماوردي	دار إحياء التراث العربي	١٤٣٠هـ
٨٣	الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة	زكريا الأنصاري	دار الفكر	١٤١١هـ
٨٤	الحدود في الأصول	الباجي	دار الكتب العلمية	١٤٢٤هـ




م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	جهة النشر	سنة الطباعة
٨٥	حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة	جلال الدين السيوطي	عيسى البابي الحلبي	١٣٨٧هـ
٨٦	حلية الأولياء وطبقات الأصفياء	أبو نعيم	دار الكتب العلمية	١٤٠٩هـ
٨٧	الحماسة	البحتري	هيئة أبو ظبي للثقافة	١٤٢٨هـ
٨٨	الحماسة البصرية	أبو الحسن البصري	عالم الكتب	بدون
٨٩	الحور العين	نشوان بن سعيد اليمني	مكتبة الخانجي	١٩٤٨م
٩٠	الحيوان	الجاحظ	دار الكتب العلمية	١٤٢٤هـ
٩١	الخصائص	أبو الفتح ابن جني	الهيئة المصرية للكتاب	بدون
٩٢	الدارس في تاريخ المدارس	عبدالقادر النعيمي	دار الكتب العلمية	١٤١٠هـ
٩٣	درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح	الطوفي	الدار العربيةللموسوعات	١٤٢٦هـ
٩٤	دلائل النبوة	البيهقي	دار الكتب العلمية	١٤٠٨هـ
٩٥	ديوان أبو العتاهية	أبو العتاهية	دار بيروت	١٤٠٦هـ
٩٦	ديوان الأعشى	الأعشى، قيس بن ميمون	المطبعة المطبعة النوذجية	بدون
٩٧	ديوان الأعشى الكبير	الأعشى بن ميمون	المكتب الإسلامي	١٩٩٤م
٩٨	ديوان الفرزدق	الفرزدق	دار الكتب العلمية	١٤٠٧هـ
٩٩	ديوان المتنبي	أبو الطيب المتنبي	دار بيروت	١٤٠٣هـ
١٠٠	ديوان النابغة الذبياني	النابغة الذبياني	دار الكتب العلمية	١٤١٦هـ
١٠١	ديوان امرئ القيس	امرئ القيس الكندي	دار المعرفة	١٤٢٥هـ
١٠٢	ديوان جران العود النميري	عامر بن الحارث	دار الكتب المصرية	٢٠٠٠م

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	جهة النشر	سنة الطباعة
١٠٣	الردود والنقود	محمد بن أحمد البابرتي	مكتبة الرشد	١٤٢٦هـ
١٠٤	الرسالة	الشافعي	المكتبة العلمية	بدون
١٠٥	رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب	السبكي	عالم الكتب	١٤١٩هـ
١٠٦	روضة الطالبين وعمدة المفتين	النووي	المكتب الإسلامي	١٤١٢هـ
١٠٧	روضة الناظر وجنة المناظر	ابن قدامة المقدسي	مؤسسة الريان	١٤٢٣هـ
١٠٨	سر صناعة الإعراب	ابن جني	دار الكتب العلمية	١٤٢١هـ
١٠٩	سنن ابن ماجه	ابن ماجه	دار إحياء الكتب العربية	بدون
١١٠	سنن أبي داوود	أبو داوود	المكتبة العصرية	بدون
١١١	سنن الترمذي	الترمذي	مكتبة البابي الحلبي	١٣٩٥هـ
١١٢	سنن الدارقطني	الدارقطني	مؤسسة الرسالة	١٤٢٤هـ
١١٣	السنن الكبرىٰ	البيهقي	مركز هجر للبحوث	١٤٣٢هـ
١١٤	سنن النسائي	النسائي	مكتب المطبوعات الاسلامية	١٤٠٦هـ
١١٥	سير أعلام النبلاء	الذهبي	مؤسسة الرسالة	١٤١٩هـ
١١٦	السيرة النبوية	ابن هشام	مكتبة مصطفىٰ البابي الحلبي	١٣٧٥هـ
١١٧	الشامل في حدود وتعريفات مصطلحات أصول الفقه	د. عبدالكريم النملة	مكتبة الرشد	١٤٣٠هـ
١١٨	شرح ابن عقيل علىٰ ألفية ابن مالك	ابن عقيل الهمداني	المكتبة العصرية	١٤١٨هـ




م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	جهة النشر	سنة الطباعة
١١٩	شرح الأشموني على ألفية ابن مالك	علي بن محمد الأشموني	دار الكتب العلمية	١٤١٩هـ
١٢٠	شرح التلويح على التوضيح	سعد الدين التفتازاني	مكتبة صبيح بمصر	بدون
١٢١	شرح الصاوي على جوهرة التوحيد	أحمد الصاوي المالكي	دار ابن كثير	١٤٢٤هـ
١٢٢	شرح العقيدة الطحاوية	ابن أبي العز الحنفي	وزارة الأوقاف السعودية	١٤١٨هـ
١٢٣	شرح العمد	أبو الحسين البصري	مكتبة العلوم والحكم	١٤١٠هـ
١٢٤	شرح الكوكب المنير	ابن النجار الفتوحي	مكتبة العبيكان	١٤١٨هـ
١٢٥	شرح اللمع	الشيرازي	دار الغرب	١٤٣٣هـ
١٢٦	شرح المعالم في أصول الفقه	عبدالله بن محمد التلمساني	عالم الكتب	١٤١٩هـ
١٢٧	شرح المفصل	ابن يعيش الموصلي	دار الكتب العلمية	١٤٢٢هـ
١٢٨	شرح المقاصد	سعد الدين التفتازاني	دار الكتب العلمية	٢٠١١م
١٢٩	شرح النووي على مسلم	النووي	دار إحياء التراث العربي	١٣٩٢هـ
١٣٠	شرح تسهيل الفوائد	ابن مالك	دار هجر للنشر	١٤١٠هـ
١٣١	شرح تنقيح الفصول	القرافي	المكتبة العصرية	١٤٣٢هـ
١٣٢	شرح حماسة أبي تمام	أبو القاسم الفارسي	دار الأوزاعي	بدون
١٣٣	شرح شذور الذهب	ابن هشام	الشركة المتحدة للتوزيع	بدون
١٣٤	شرح شذور الذهب	شمس الدين الجوجري	الجامعة الإسلامية بالمدينة	١٤٢٣هـ
١٣٥	شرح كتاب سيبويه	أبو سعيد السيرافي	دار الكتب العلمية	٢٠٠٨م

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	جهة النشر	سنة الطباعة
١٣٦	شعب الإيمان	البيهقي	مكتبة الرشد	١٤٢٣هـ
١٣٧	الشفا بتعريف حقوق المصطفىٰ	القاضي عياض	دار الكتاب العربي	بدون
١٣٨	شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل	ابن القيم	دار المعرفة	١٣٩٨هـ
١٣٩	شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل	الغزالي	مطبعة الإرشاد	١٣٩٠هـ
١٤٠	الشيعة والقرآن	إحسان إلهي ظهير	إدارة ترجمان أهل السنة	بدون
١٤١	صحيح ابن حبان	ابن حبان	مؤسسة الرسالة	١٤٠٨هـ
١٤٢	صحيح البخاري	البخاري	دار طوق النجاة	١٤٢٢هـ
١٤٣	صحيح مسلم	مسلم بن الحجاج	دار إحياء التراث	بدون
١٤٤	الضعفاء الكبير	العقيلي	دار الكتب العلمية	١٤٠٤هـ
١٤٥	طبقات الشافعية	جمال الدين الإسنوي	دار الكتب العلمية	١٤٠٧هـ
١٤٦	طبقات الشافعية	ابن قاضي شهبة	عالم الكتب	١٤٠٧هـ
١٤٧	طبقات الشافعية الكبرىٰ	السبكي	هجر للطباعة والنشر	١٤١٣هـ
١٤٨	طبقات الشافعيين	ابن كثير	مكتبة الثقافة الدينية	١٤١٣هـ
١٤٩	طبقات الفقهاء	الشيرازي	دار الرائد العربي	١٩٧٠م
١٥٠	الطبقات الكبرىٰ	ابن سعد	دار الكتب العلمية	١٤١٠هـ
١٥١	طبقات المعتزلة	أحمد ابن المرتضىٰ	مكتبة دار الحياة	١٣٨٠هـ
١٥٢	طبقات المفسرين	السيوطي	مكتبة وهبة	١٣٩٦هـ
١٥٣	العبر في خبر من غبر	الذهبي	دار الكتب العلمية	بدون
١٥٤	عدة الأصول	الطوسي	مكتبة ستارة	١٤١٧هـ
١٥٥	العدة شرح العمدة	بهاء الدين المقدسي	دار الحديث	بدون

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	جهة النشر	سنة الطباعة
١٥٦	العدة في أصول الفقه	أبو يعلى الفراء	د. أحمد المباركي	١٤١٠هـ
١٥٧	العقد المذهب في طبقات حملة المذهب	ابن الملقن	دار الكتب العلمية	١٤١٧هـ
١٥٨	العقيدة الطحاوية	أبي جعفر الطحاوي	المكتب الإسلامي	١٤١٤هـ
١٥٩	علوم الحديث	ابن الصلاح الشهرزوري	دار الفكر	١٤١٨هـ
١٦٠	غريب الحديث	القاسم بن سلام الهروي	الهيئة العامة لشؤون المطابع	١٤٠٤هـ
١٦١	غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر	الحموي	دار الكتب العلمية	١٤٠٥هـ
١٦٢	الفائق في أصول الفقه	صفي الدين الهندي	دار الكتب العلمية	١٤٢٦هـ
١٦٣	فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب	القاضي زكريا الأنصاري	دار الفكر	١٤١٤هـ
١٦٤	فحول الشعراء	محمد بن سلام الجمحي	دار المدني	بدون
١٦٥	الفرق بين الفرق	الاسفراييني	دار الآفاق	١٩٧٧م
١٦٦	الفروق اللغوية	أبي هلال العسكري	دار العلم والثقافة للنشر	بدون
١٦٧	الفصل في الملل والأهواء والنحل	ابن حزم	مكتبة الخانجي	بدون
١٦٨	الفصول في الأصول	أبوبكر الجصاص	وزارة الأوقاف الكويتية	١٤١٤هـ
١٦٩	فضائل الصحابة	أحمد بن حنبل	مؤسسة الرسالة	١٤٠٣هـ
١٧٠	الفقيه والمتفقه	الخطيب البغدادي	دار ابن الجوزي	١٤٢١هـ
١٧١	الفهرست	ابن النديم	دار المعرفة	١٤١٧هـ

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	جهة النشر	سنة الطباعة
١٧٢	الفوائد المجموعة	الشوكاني	دار الكتب العلمية	بدون
١٧٣	قواطع الأدلة	أبو المظفر السمعاني	دار الكتب العلمية	١٤١٨هـ
١٧٤	الكامل في التاريخ	ابن الأثير	دار الكتاب العربي	١٤١٧هـ
١٧٥	الكامل في اللغة والأدب	المبرد	دار الفكر العربي	١٤١٧هـ
١٧٦	الكامل في ضعفاء الرجال	أبو أحمد بن عدي الجرجاني	دار الكتب العلمية	١٤١٨هـ
١٧٧	الكبائر	الذهبي	دار الكتب العلمية	١٤٢٢هـ
١٧٨	الكتاب	سيبويه	مكتبة الخنجي	١٤٠٨هـ
١٧٩	كشاف القناع عن متن الإقناع	البهوتي	دار الكتب العلمية	بدون
١٨٠	كشف الأسرار شرح أصول البزدوي	عبدالعزيز البخاري	دار الكتاب الإسلامي	بدون
١٨١	كشف الخفاء ومزيل الألباس فيما اشتهر من الحديث على ألسنة الناس	العجلوني	مكتبة القدسي	بدون
١٨٢	الكفاية في معرفة أصول علم الرواية	الخطيب البغدادي	دار ابن الجوزي	١٤٣٢هـ
١٨٣	كنز العمال	المتقي الهندي	مؤسسة الرسالة	١٤٠١هـ
١٨٤	كنوز الذهب في تاريخ حلب	سبط ابن العجمي	دار القلم	١٤١٧هـ
١٨٥	الكواكب الدرية على متممة الأجرومية	محمد بن أحمد الأهدل	دار القلم	١٤٠٦هـ
١٨٦	لسان العرب	لابن منظور	دار صادر	١٤١٤هـ
١٨٧	لسان الميزان	ابن حجر	دار البشائر	٢٠٠٢م
١٨٨	اللمع في العربية	ابن جني	دار الكتب الثقافية	بدون
١٨٩	المبسوط	السرخسي	دار المعرفة	١٤١٤هـ
١٩٠	متن الزبد	ابن رسلان	مصطفى الحلبي	١٣٤٢هـ

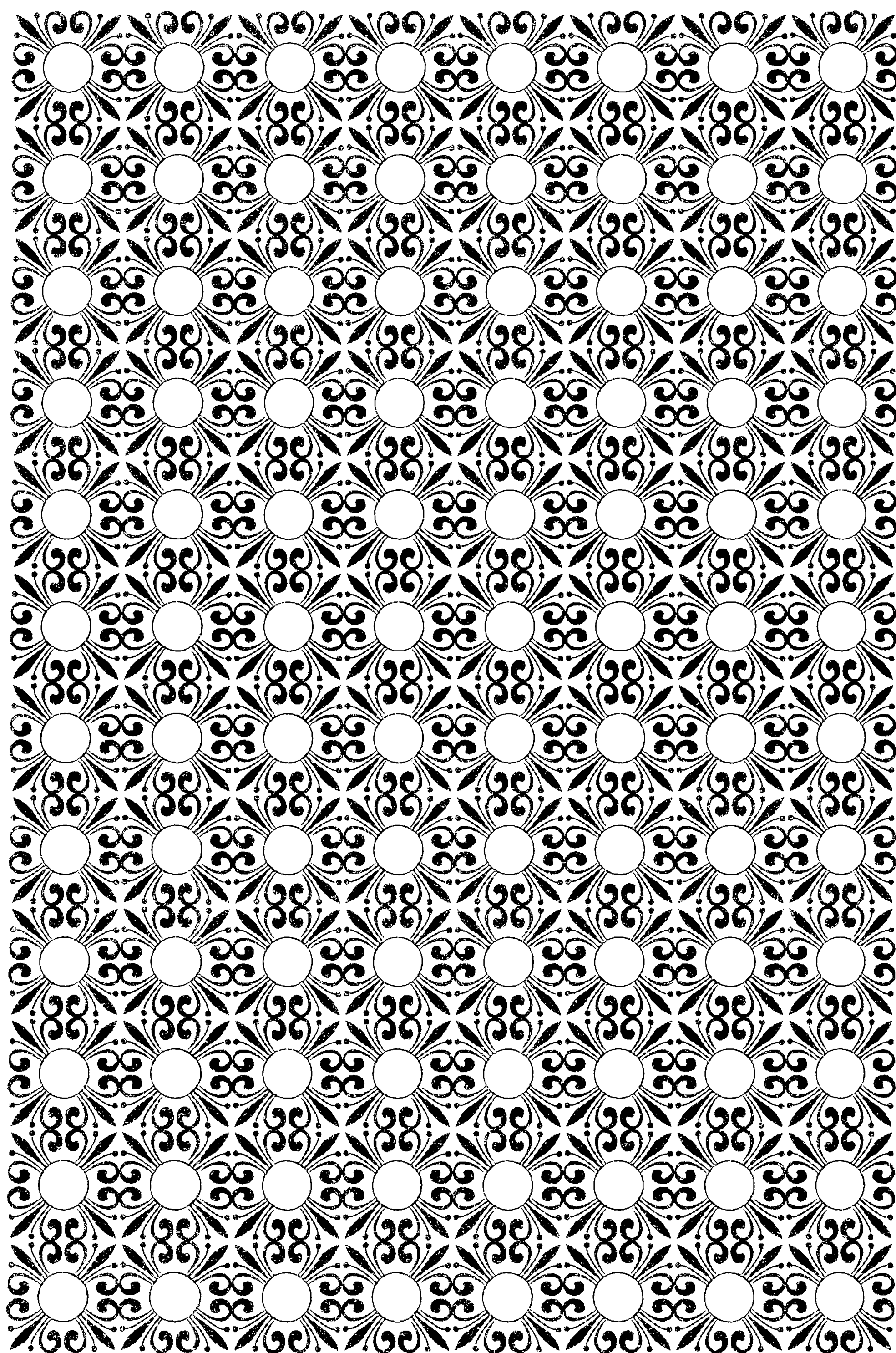
م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	جهة النشر	سنة الطباعة
١٩١	المجزي في أصول الفقه	يحيىٰ بن الحسين الهاروني	تحقيق د. عبدالكريم جدبان	١٤٣٤هـ
١٩٢	مجمع الأمثال	الميداني	دار المعرفة	بدون
١٩٣	مجمع الزوائد ومنبع الفوائد	الهيثمي	مكتبة القدسي	١٤١٤هـ
١٩٤	مجموع الفتاوىٰ	ابن تيمية	مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف	١٤١٦هـ
١٩٥	المجموع شرح المهذب	النووي	دار الفكر	بدون
١٩٦	محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين	الرازي	مكتبة الكليات الأزهرية	بدون
١٩٧	المحصول	الرازي	مؤسسة الرسالة	١٤١٨هـ
١٩٨	مختصر المزني	إسماعيل بن يحيىٰ المزني	دار المعرفة	١٤١٠هـ
١٩٩	مختصر خليل	خليل بن إسحاق المصري	دار الحديث	١٤٢٦هـ
٢٠٠	المزهر في علوم اللغة	السيوطي	دار الكتب العلمية	١٤١٨هـ
٢٠١	المساعد علىٰ تسهيل الفوائد	بهاء الدين ابن عقيل	دار الفكر	١٤٠٠هـ
٢٠٢	المسائل الشيرازيات	أبو علي الفارسي	دار كنوز إشبيليا	١٤٢٤هـ
٢٠٣	المستدرك علىٰ الصحيحين	الحاكم النيسابوري	دار الكتب العلمية	١٤١١هـ
٢٠٤	المستصفىٰ	الغزالي	دار الكتب العلمية	١٤١٣هـ
٢٠٥	مسند أبي يعلىٰ الموصلي	أبو يعلىٰ الموصلي	دار المأمون للتراث	١٤٠٤هـ
٢٠٦	مسند البزار	أحمد بن عمرو البزار	مكتبة العلوم والحكم	١٩٨٨م
٢٠٧	مسند الشافعي	الشافعي	دار الكتب العلمية	١٣٧٠هـ

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	جهة النشر	سنة الطباعة
٢٠٨	المسودة في أصول الفقه	آل تيمية	دار الكتاب العربي	بدون
٢٠٩	المصباح المنير في غريب الشرح الكبير	أحمد بن محمد الفيومي	المكتبة العلمية	بدون
٢١٠	مصنف عبدالرزاق	عبدالرزاق الصنعاني	المجلس العلمي ـ باكستان	١٤٠٣هـ
٢١١	المطالب العالية في العلم الإلهي	الرازي	دار الكتاب العربي	١٤٠٧هـ
٢١٢	معالم أصول الدين	الرازي	دار الكتاب العربي	بدون
٢١٣	المعالم في علم أصول الفقه	الرازي	دار عالم المعرفة	١٤١٤هـ
٢١٤	المعتمد	البصري	دار الكتب العلمية	١٤٠٣هـ
٢١٥	المعجم الأوسط	الطبراني	دار الحرمين	بدون
٢١٦	معجم البلدان	ياقوت الحموي	دار صادر	١٩٩٥م
٢١٧	معجم الشعراء	أبو عبيدالله المرزباني	دار الكتب العلمية	١٤٠٢هـ
٢١٨	المعجم الكبير	الطبراني	مكتبة ابن تيمية	١٤١٥هـ
٢١٩	المعونة على مذهب عالم المدينة	عبدالوهاب بن نصر المالكي	مكتبة نزار مصطفى الباز	بدون
٢٢٠	المعونة في الجدل	أبو إسحاق الشيرازي	دار الغرب	١٤٠٨هـ
٢٢١	معيار العلم في فن المنطق	الغزالي	دار المعارف	١٩٦١م
٢٢٢	مغني اللبيب عن كتب الأعاريب	ابن هشام	دار الفكر	١٩٨٥م
٢٢٣	المغني شرح مختصر الخرقي	ابن قدامة المقدسي	مكتبة القاهرة	١٣٨٨هـ
٢٢٤	المغني عن حمل الأسفار	العراقي	دار العاصمة	١٤٠٨هـ
٢٢٥	مفاتيح الغيب	الرازي	دار إحياء التراث العربي	١٤٢٠هـ
٢٢٦	المفصل في صنعة الإعراب	الزمخشري	مكتبة الهلال	١٩٩٣م

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	جهة النشر	سنة الطباعة
٢٢٧	المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة	السخاوي	دار الكتاب العربي	١٤٠٥هـ
٢٢٨	المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية	الشاطبي	جامعة أم القرى	١٤٢٨هـ
٢٢٩	مقاييس اللغة	ابن فارس	دار الفكر	١٣٩٩هـ
٢٣٠	الملخص	الرازي	مركز التحقيقات ـ إيران	بدون
٢٣١	الملل والنحل	الشهرستاني	مؤسسة الحلبي	بدون
٢٣٢	مناقب الشافعي	فخر الدين الرازي	مكتبة الكليات الأزهرية	١٤٠٦هـ
٢٣٣	المنتخب من المحصول	فخر الدين الرازي	أسفار للنشر	١٤٤٠هـ
٢٣٤	المنخول من تعليقات الأصول	الغزالي	دار الفكر	١٤١٩هـ
٢٣٥	منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية	ابن تيمية	جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية	١٤٠٦هـ
٢٣٦	منهاج الطالبين وعمدة المفتين	النووي	دار المنهاج	١٤٢٦هـ
٢٣٧	منهاج الوصول إلى علم الأصول	البيضاوي	المكتبة الهاشمية	٢٠١٥م
٢٣٨	الموافقات	الشاطبي	دار ابن عفان	١٤١٧هـ
٢٣٩	موافقة الخبر الخبر في تخريج أحاديث المختصر	ابن حجر العسقلاني	مكتبة الرشد	١٤١٤هـ
٢٤٠	المؤتلف والمختلف	الدارقطني	دار الغرب الإسلامي	١٤٠٦هـ
٢٤١	الموطأ	مالك بن أنس	المكتبة العلمية	بدون




م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	جهة النشر	سنة الطباعة
٢٤٢	ميزان الاعتدال في نقد الرجال	شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي	دار المعرفة	١٣٨٢هـ
٢٤٣	نصب الراية لأحاديث الهداية	الزيلعي	مؤسسة الريان	١٤١٨هـ
٢٤٤	نفائس الأصول بشرح المحصول	القرافي	مكتبة نزار الباز	١٤١٦هـ
٢٤٥	نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب	أحمد المقري التلمساني	دار صادر	١٤٢٩هـ
٢٤٦	نهاية الأرب في فنون الأدب	النويري	دار الكتب والوثائق القومية	١٤٢٣هـ
٢٤٧	نهاية الأريب في معرفة الأديب	ياقوت الحموي	دار الغرب	١٤١٤هـ
٢٤٨	نهاية الإقدام في علم الكلام	أبو الفتح الشهرستاني	دار الكتب العلمية	١٤٢٥
٢٤٩	نهاية السول شرح منهاج الوصول	الإسنوي	دار الكتب العلمية	١٤٢٠هـ
٢٥٠	نهاية المطلب في دراية المذهب	إمام الحرمين الجويني	دار المنهاج	١٤٢٨هـ
٢٥١	نهر الذهب في تاريخ حلب	كامل بن الحسين الحلبي	دار القلم	١٤١٩هـ
٢٥٢	الواضح في أصول الفقه	ابن عقيل	مؤسسة الرسالة	١٤٢٠هـ
٢٥٣	الوافي بالوفيات	الصفدي	دار إحياء التراث	١٤٢٠هـ
٢٥٤	الوساطة بين المتنبي وخصومه	أبو الحسن الجرجاني	مطبعة عيسى الحلبي	بدون
٢٥٥	الوسيط	الغزالي	دار السلام	١٤١٧هـ
٢٥٦	وعيون الأنباء في طبقات الأطباء	ابن أبي أصيبعة	دار مكتبة الحياة	بدون
٢٥٧	وفيات الأعيان	ابن خلكان	دار صادر	١٩٩٤م



فهرس الموضوعات




الموضوع **الصفحة**

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الموضوع | الصفحة

الموضوع **الصفحة**

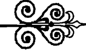



الموضوع **الصفحة**

الموضوع **الصفحة**

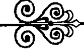
الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

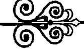



الموضوع **الصفحة**

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة






أَسْفَار
لِنَشْرِ نَفِيسِ الكُتُبِ وَالرَّسَائِلِ العِلْمِيَّةِ
دَوْلَةُ الكُوَيْت

۞ أهداف المشروع:

(١) إصلاح المسار العلمي لطباعة الكتاب الإسلامي، وذلك بانتقاء وانتخاب أنفس الكتب من تراثنا المعرفي العريق، ونشرها وفق أحدث مواصفات الطباعة والتنضيد.

(٢) إيجاد الحِلَق العلمية المفقودة: وذلك بنشر المعارف الأساسية المفقودة أو المهجورة من المكتبة الإسلامية؛ لذا فأغلب ما ينشر بمشروعنا يطبع لأول مرة، بناء على أن التجديد المعرفي يكون بنشر الكتاب القديم المؤثر في حقله العلمي، وقد ثبت صدق ذلك بالتجربة العملية.

(٣) استنقاذ التراث الإسلامي من الضياع، وذلك بنشر القطع الخطية الموجودة من أي كتاب تراثي فريد في بابه، ولو كان ناقصاً؛ لأن نشرها يعتبر حفظاً لها وتشجيعاً على تحصيل تكملتها.

(٤) تغذية المعاهد والمدارس والدورات بالمقررات التعليمية والدراسية، وهذا أحد أنماط المواد المنشورة في (أسفار): (منتج المتون التعليمية)؛ لأن مطبوعاتها على نوعين: الأول: مناهج تأسيسية. والثاني: مصادر مرجعية.

۞ التواصل مع «أسفار»:

يمكن التواصل مع أسفار عن طريق وسائل التواصل التالية:

s.faar16@gmai.com   @sfaar16